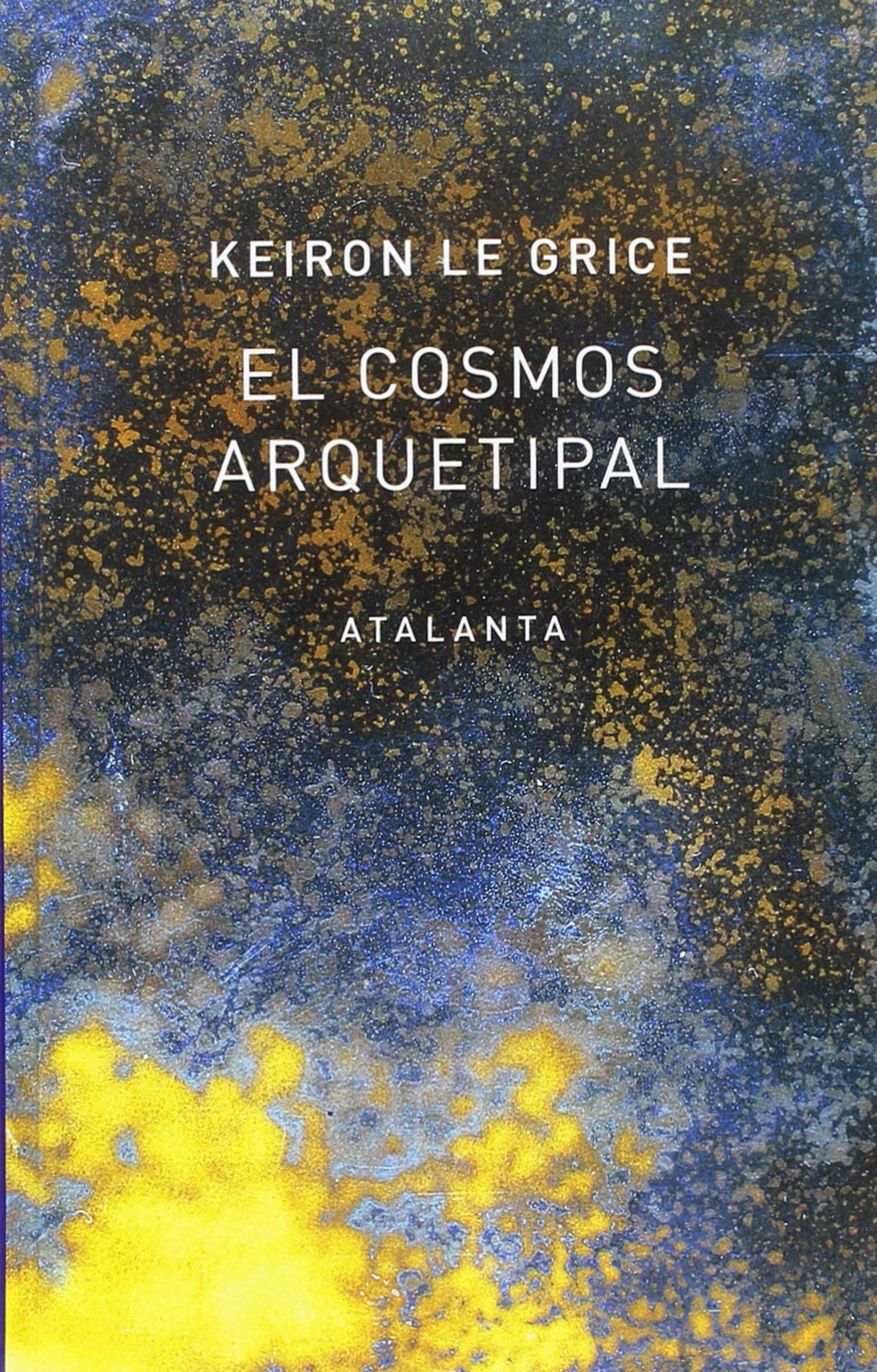

KEIRON LE GRICE
EL COSMOS ARQUETIPAL
ATALANTA

Imaginatio vera

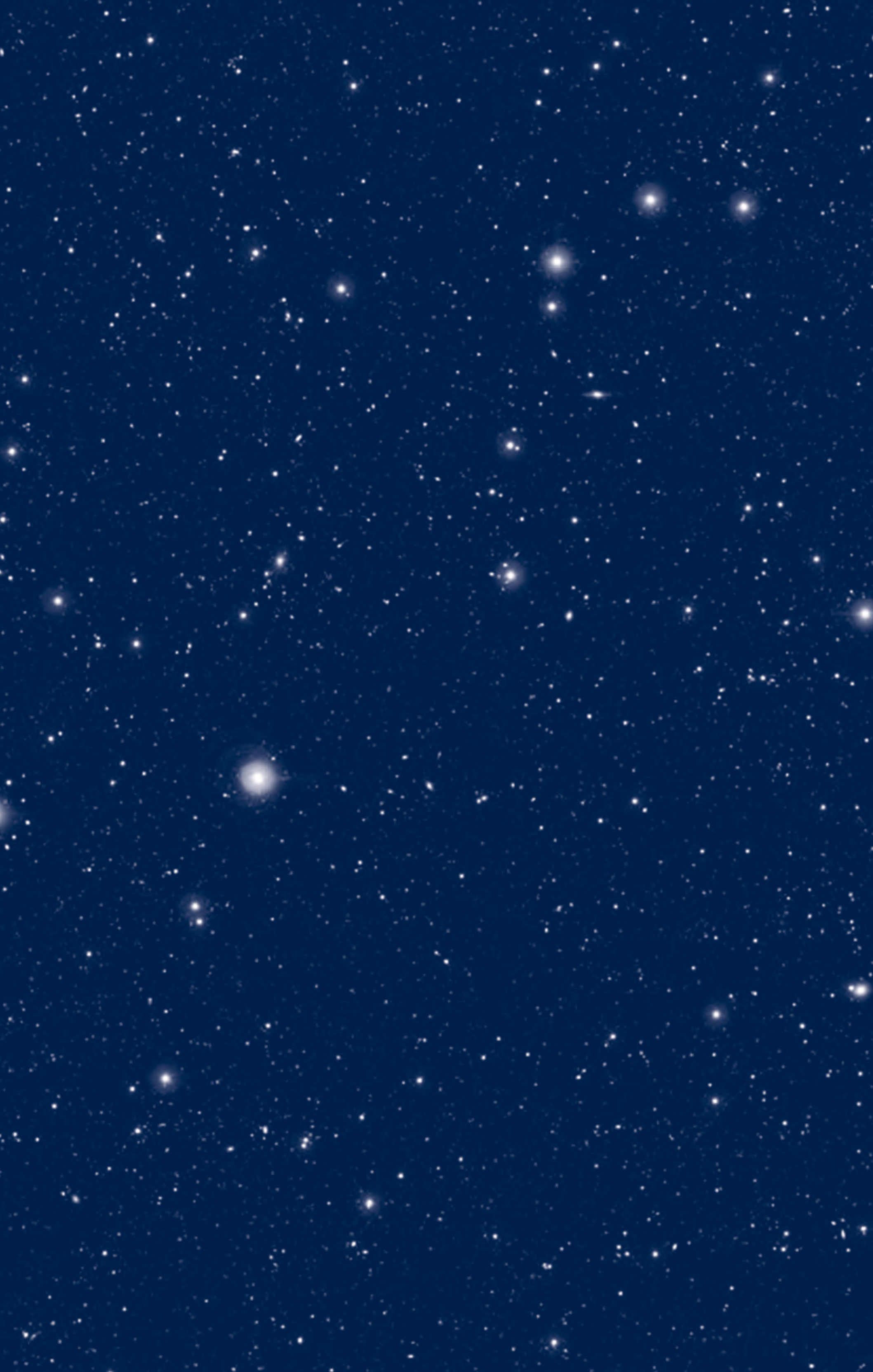
El mundo moderno está atravesando un período de profundos cambios, ya sea en el ámbito cultural, político, ecológico o espiritual. Y la decadencia y disolución del viejo orden del mundo, junto al tumultuoso e incierto nacimiento de otro nuevo, se hacen cada vez más patentes. Sumidos en esta atmósfera de crisis y transformación, urge buscar un marco coherente de sentido para guiar tanto a los individuos como a las sociedades humanas por una senda que nos lleve más allá de la creciente fragmentación cultural, ideológica e identitaria en la cual vivimos.

Keiron Le Grice sostiene en este libro que el desarrollo y la asimilación de una nueva cosmología pueden suministrarnos este marco necesario para descubrir el orden subyacente que modela nuestras vidas. En un admirable ejercicio de síntesis entre las ideas seminales de la psicología analítica y el nuevo paradigma de la ciencia, *El cosmos arquetipal* sitúa la astrología arquetípica, desarrollada por Richard Tarnas, en el centro de una visión emergente del mundo que unifica psique y cosmos, ciencia y espiritualidad, bajo un nuevo prisma que integra las obras de Jung, Campbell, el propio Tarnas, Capra y Bohm, con el fin de presentar una renovadora comprensión vivificante del papel que tienen los mitos y los principios arquetipales del cosmos en la experiencia diaria de nuestras vidas.

Licenciado en filosofía y psicología por la Universidad de Leeds y doctor en filosofía y religión por el Instituto de Estudios Integrales de California, Keiron Le Grice es uno de los fundadores de *Archai: The Journal of Archetypal Cosmology*. Actualmente es editor en Muswell Hill Press y dirige la especialización en estudios junguianos y arquetipales del Pacifica Graduate Institute, donde imparte cursos sobre psicología analítica. Además de *El cosmos arquetipal*, ha escrito *Discovering Eris* (2012), *The Rebirth of the Hero* (2013) y *Archetypal Reflections* (2016), y fue coeditor de *Jung on Astrology* (2017).



www.atalantaweb.com





IMAGINATIO VERA

ATALANTA

121



KEIRON LE GRICE

EL COSMOS ARQUETIPAL

EL REDESCUBRIMIENTO DE LOS DIOSES EN LA MITOLOGÍA, LA CIENCIA Y LA ASTROLOGÍA

TRADUCCIÓN
ANTONIO RIVAS GONZÁLVEZ



ATALANTA
2018

En cubierta: August Strindberg, *Celestografías*, 1894
En guardas: Cosmos visto desde el telescopio Hubble
(ESO/UltraVISTA team)

Dirección y diseño: Jacobo Siruela

Título original: *The Arquetypal Cosmos*

Publicado originalmente por Floris Books, Edimburgo

Mas Pou. Vilaür 17483. Girona. España
Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34
atalantaweb.com

ISBN: 978-84-947297-6-8
Depósito Legal: GI 866-2018

Índice

Índice de ilustraciones

Mi más sincero agradecimiento a Chad Harris por las ilustraciones de las cartas astrológicas que aparecen en las páginas 87, 359 y 405.

El cosmos arquetipal

El redescubrimiento de los dioses
en la mitología, la ciencia y la astrología



A Kathryn

Agradecimientos

A lo largo de los once años de este proyecto he sacado partido de la ayuda y el conocimiento de muchos amigos, profesores y compañeros doctos. En particular, desde 2004 he tenido la fortuna de estudiar y enseñar en el incomparable entorno de investigación multidisciplinar proporcionado por el programa de filosofía, cosmología y consciencia del California Institute of Integral Studies (CIIS), en San Francisco. Le estoy especialmente agradecido a Richard Tarnas por su aliento y apoyo durante mi estancia en el CIIS, así como por su contribución pionera en el campo de los estudios arquetipales, que iluminó en gran medida mi comprensión de la astrología arquetipal y su contexto e implicaciones teóricas más amplias. También quisiera expresar mi agradecimiento a Sean Kelly y Paul Marshall por sus sugerencias editoriales y sus inteligentes observaciones sobre varios capítulos de la segunda parte del libro. Asimismo, agradezco a Brian Swimme sus útiles comentarios sobre el capítulo 9. En cuanto a la asistencia económica que me permitió completar mi estudio, doy gracias al CIIS por

las múltiples ocasiones en que me concedió la beca International Student entre 2004 y 2008, y a la Fundación Joseph Campbell (en asociación con el Pacifica Graduate Institute de Santa Barbara) por la subvención Joseph Campbell Research en 2006.

Debo expresar un agradecimiento especial a Rod O'Neal, coeditor de la revista *Archai*, por su profunda revisión y su cuidadosa corrección de las pruebas del manuscrito en su totalidad, y al resto de mis amigos y compañeros de *Archai* (incluyendo a Bill Streett, Grant Maxwell y Chad Harris), cuyo creativo trabajo entre bambalinas ha contribuido al despegue del campo de la cosmología arquetipal en los últimos dos años. Doy gracias a Jonah Saifer y Nicola Sayers por leer y comentar el manuscrito en sus últimas etapas, y a Doris Broekema, David Randal Davies, Pamela Russell y Erin Sullivan por sus observaciones relativas a los primeros borradores. Quisiera también extender un cálido agradecimiento a Christopher Moore, de Floris Books, cuyo entusiasmo por mi trabajo y sus útiles sugerencias editoriales hicieron de mi manuscrito un libro publicable.

Deseo expresar mi más honda gratitud a David y a Margaret Davies, por su generoso apoyo a lo largo de tantos años, a mi familia y a los siguientes amigos por facilitar mi traslado de Gran Bretaña a San Francisco y echarme una mano durante mi estancia en el CIIS: Georgia Bailey, Deborah Bursnell, Adrian y Nicola Cook, Joseph Kearns, Jessica Kostosky, Jennifer Martin, Clare Meeuwsen, Kimberly Hoard Nasrul, Jody O'Connor, Steven Swanson, Bernard Voon y la fallecida Kelleen Nicholson. Le estoy especialmente agradecido a mi buen amigo Richard Wormstall por su inteligencia, sus ánimos y su generosidad. Las numerosas discusiones que mantuvimos a lo largo de los años han sido una fuente constante de renovación y estímulo.

Por último, quisiera rendir homenaje a mi padre, Barry Le Grice, que falleció en 2007 y que influyó profundamente en mi viaje espiritual, y a mi hijo, Lukas Rafael, que nació mientras completaba las secciones finales de esta obra. Por encima de todo, dedico mi más profundo afecto y gratitud a mi esposa, Kathryn, por su amor y apoyo durante tantos años, por su fe inquebrantable en mi trabajo y por su perspicaz y meticulosa valoración del texto. Este libro se lo dedico a ella.

KLG
Junio de 2010, San Francisco

Hace ya mucho, mucho tiempo
que el honor de los dioses es invisible.

Friedrich Hölderlin

Introducción

Fronteras paralelas

El misterio del cielo nocturno, ese paso enigmático de luces que se desplazan lenta pero incesantemente entre las estrellas fijas, condujo, una vez trazado matemáticamente, a la revelación de un orden cósmico, lo que en respuesta suscitó, desde las profundidades de la imaginación humana, un reconocimiento recíproco. Cobró forma un amplio concepto del universo como un ser viviente semejante a una gran madre, en cuyo útero tenían su existencia todos los mundos, tanto los de la vida como los de la muerte.

Joseph Campbell

La sede del alma está ahí, donde los mundos interno y externo se encuentran.

Novalis

Al contemplar la inmensidad del espacio presenciamos un misterio enorme e insondable. El cielo nocturno produce una sensación de ilimitada profundidad y extensión inconcebible, de intemporalidad e infinitud, de terror ante la oscuridad ignota, así como el irresistible atractivo de lo que aún no hemos experimentado. Al mismo tiempo, pone de relieve el enigma de nuestro origen esencial y la promesa de nuestro futuro lejano. Sentimos que el universo es a la vez nuestra fuente y nuestra meta, nuestro principio y nuestro final. El contexto evolutivo de la vida misma: tal es el terreno donde tienen su origen todas las cosas.

A lo largo de la historia, la visión del firmamento estrellado ha cautivado la imaginación mítica, inspirando sentimientos de asombro y embeleso en todos aquellos que observaban con la mente y el corazón abiertos la inmensa oscuridad de la que brotó toda la vida. El cielo nocturno estimula nuestros anhelos espirituales más hondos y, en las grandes civilizaciones pretéritas, fue reverenciado como el reino sagrado de los dioses, el dominio celestial en el que las almas de los muertos encontraban su lugar de descanso divino. Como escenario que rodea el desarrollo del drama humano, el cielo ha sido siempre un símbolo del poder espiritual trascendente que se extiende por encima y más allá de la esfera personal de nuestra existencia.

Hace miles de años, fue sin duda una experiencia semejante del cielo nocturno la que empujó a nuestros antepasados a imaginar el cosmos como el útero universal de la Gran Madre, de cuyo interior surge toda la vida y al que, finalmente, retornarán todas las formas individuales. Incluso en la actualidad, pese a todos esos ingeniosos artefactos tecnológicos y a los grandes logros culturales alcanzados por la civilización moderna, conservamos el sentido de esa intuición primordial de nuestra identidad mística profunda y nuestra relación mítica con el universo. Si dejamos de lado nuestros prejuicios racionales más restrictivos, podremos reconocer en el misterio del espacio una parte del misterio de nuestro ser más profundo.

Desde los inicios de la civilización en el tercer o cuarto milenio a.C., los cielos fueron el gran centro de atención de las matemáticas y la mitología, de la filosofía y las artes y de la ciencia y la religión. Con el desarrollo de las matemáticas celestes, la astrología y la astronomía tempranas (en aquel entonces una sola disciplina) se convirtieron en la fuerza catalizadora que propició el nacimiento de la civiliza-

ción humana en las antiguas ciudades-Estado de Mesopotamia, donde aparecieron la religión, la ciencia y la escritura. Desde aquella época, la mente científica no ha dejado de estudiar y explicar el dominio celestial, cuyos movimientos planetarios han sido registrados y modelados matemáticamente, cuyas leyes de fuerza y movimiento se han observado, medido, calculado y postulado.

En las últimas décadas, el amanecer de la Era Espacial, anunciado por los primeros y asombrosos lanzamientos de cohetes fuera de la atmósfera terrestre hacia la ilimitada oscuridad excitó la imaginación colectiva, revitalizando la perenne fascinación de la humanidad por los cielos. La exploración telescópica del espacio nos ha ofrecido desde entonces imágenes maravillosas de los confines de nuestro sistema solar, del nacimiento y muerte de las estrellas, de los agujeros negros y las galaxias espirales, de un universo cuya magnitud, complejidad y misterio resultan inconcebibles, lo que nos ha obligado a revisar radicalmente todas nuestras suposiciones cosmológicas. En nuestro hogar, la exploración espacial nos ha proporcionado también una nueva y deslumbrante perspectiva de la Tierra, al mostrarnos imágenes de una perfecta esfera unitaria: un planeta viviente y luminoso que brilla en la oscuridad del espacio infinito.

Esta visión global, que han hecho posible los rápidos avances tecnológicos de nuestra época, es en cierto sentido una representación de nuestra nueva perspectiva integral expandida sobre la vida en la Tierra en todas sus formas. Con el acceso a información relativa a cualquier parte del mundo y a cualquier época, tenemos al alcance de la mano una riqueza de conocimientos que supera con creces la de cualquier otro período. Al estudiar las grandes crónicas de la historia desde un punto de vista adecuado, podemos contemplar nuestra era, nuestro momento pre-

sente, no como una negación del pasado, sino como una culminación de todo lo sucedido anteriormente, como una confluencia de todas las culturas, todas las formas de conocimiento y arte, todas las religiones, mitos y filosofías. Esta ventajosa perspectiva nos brinda una visión general de nuestro pasado evolutivo. Podemos ver fluir juntas todas las corrientes de la historia. Podemos apreciar como cada suceso y cada vida han contribuido con su grano de arena a nuestra situación actual. Pese a todos los problemas a los que debemos enfrentarnos en el mundo de hoy, nos encontramos en una posición inigualablemente privilegiada. Pero este privilegio comporta una responsabilidad y un desafío, pues nuestra época parece ser asimismo un punto de transición crítico, incluso trascendental, anunciado por numerosas causas e indicadores ecológicos, económicos, políticos, tecnológicos, psicológicos, culturales y espirituales. Convivimos con el declive y la disolución del antiguo orden, con el revuelo y la incertidumbre de un nuevo nacimiento. Urge un contexto que nos sirva de orientación y guía a través de todos estos cambios.

De la misma manera que nuestra visión se ha expandido hacia la oscura infinitud del espacio, la física moderna también ha sondeado en profundidad el mundo microscópico del átomo hasta llegar al reino de lo cuántico, esa misteriosa realidad subyacente en la que muchos de nuestros conceptos y categorías corrientes, como espacio y tiempo, causa y efecto, sujeto y objeto, se derrumban. Entretanto, la mentalidad moderna ha dirigido su mirada hacia sí misma en su constante empeño de comprender la dimensión interior de la experiencia humana. Ya sea a través del trance del chamán, la búsqueda espiritual e iluminación del místico, la visión del poeta-filósofo o, más recientemente, las nuevas disciplinas de la psicología analítica y transpersonal, los

seres humanos han intentado hallar un sentido al funcionamiento del alma humana o psique. Y hemos descubierto un mundo tan misterioso como el espacio y que presenta algunas similitudes en su orden característico. Los pasos que hemos dado adentrándonos en esos territorios nuevos y extraños han sido de tanteo; nuestras incursiones, breves y acompañadas siempre de inquietud y euforia a partes iguales. Aunque habitualmente suponemos que no guardan ninguna relación, quizá los senderos de la exploración cosmológica y la exploración psicológica muestren de hecho una unidad simbólica profunda. En el universo interdependiente e interconectado que nos ha revelado la ciencia moderna, ¿es posible que estas tres áreas de exploración (el mundo interior de la psique, el dominio cuántico y el espacio exterior) estén conectadas más profundamente de lo que se nos ha hecho creer o de lo que jamás hubiéramos podido imaginar? ¿Es posible que, en los niveles más profundos, la psique y el cosmos estén tan relacionados que en cierto sentido sean idénticos?

Por descontado, esta suposición no carece totalmente de precedentes. La intuición de que existe una conexión entre el macrocosmos celestial y el microcosmos humano ha estado presente desde hace mucho tiempo en las visiones del mundo oriental y premoderno, en las filosofías místicas, en la tradición esotérica y, muy especialmente, en la antigua disciplina de la astrología: el estudio de la correspondencia entre la experiencia humana y las posiciones y los movimientos del Sol, la Luna y los cuerpos planetarios del sistema solar. Si bien muchas personas en las sociedades occidentales modernas se apresurarán a rechazar en redondo la reivindicación de la veracidad de la astrología, una sorprendente serie de nuevas evidencias de correlaciones asombrosas entre los ciclos planetarios y las pautas

de la historia mundial, dada a conocer recientemente por el filósofo e historiador cultural Richard Tarnas, ha proporcionado a la astrología una inesperada credibilidad y ofrece la prueba más convincente hasta la fecha de que este antiguo sistema simbólico, tras décadas de reformulación a través de su encuentro con la psicología analítica, humanista y transpersonal, es otra vez digno de ser considerado seriamente.[1]

Apoyada en estos datos, ha surgido una nueva forma de astrología, la *astrología arquetipal*, que se basa en la tradición astrológica pero también en las ideas de la psicología analítica, y que está cada vez más respaldada por los conceptos teóricos de algunas de nuestras mejores mentes científicas.[2] Conforme las nuevas ciencias empiezan a revelar una relación inesperada entre el dominio interior de la psique y el dominio exterior del cosmos, quizá podamos contemplar otra vez el significado profundo de los modelos planetarios del sistema solar, en busca de orientación y guía en la siguiente fase de nuestro trayecto evolutivo. Pues no sólo encontraremos que la astrología arquetipal nos ayuda a hacer inteligibles las pautas de nuestro pasado evolutivo histórico y reciente, así como a arrojar luz sobre los desafíos del presente, sino también que esta nueva forma de astrología nos proporciona, creo, una perspectiva mítica muy útil para la humanidad en su desarrollo futuro. Tal perspectiva puede adecuarse a la visión cosmológica y a la consciencia planetaria global que hemos adquirido recientemente, a la vez que incluye en su ámbito la sabiduría mitológica y espiritual de otras épocas. Vista con nuevos ojos en este nuevo milenio, la astrología arquetipal nos capacita para descubrir la unidad subyacente de la psique y el cosmos y, yendo más allá, para señalar el orden profundo y los cimientos sobre los que se asientan ambos dominios.

¿Acaso nuestro esfuerzo continuo por hacer retroceder las fronteras del cosmos y la psique delata un motivo ulterior más profundo? Quizá nuestra búsqueda interior, la exploración de la psique humana, y nuestra investigación exterior, la exploración del universo, sean diferentes expresiones de la ubicua búsqueda espiritual, tan antigua como la humanidad, del origen último, para alcanzar una relación consciente con la fuente y la base de todo cuanto existe. En tal caso, los patrones arquetípicos, reflejados en el orden estructural del cosmos y manifestados simultáneamente en las profundidades del inconsciente humano, tal vez sirvan para iluminar nuestro camino en este viaje heroico.

Este libro presenta un bosquejo de una nueva perspectiva mítica del mundo a través de una exploración de las bases teóricas de la astrología arquetipal y su aplicación a la mitología, la psicología y la espiritualidad contemporáneas. En particular, la visión de la realidad que presento en estas páginas se inspira en el trabajo de Carl Gustav Jung y Joseph Campbell en las áreas de la psicología analítica y la mitología comparativa, respectivamente. Ambos han sido extremadamente influyentes no sólo en sus esferas de conocimiento, sino también en muchas otras de la cultura popular occidental, sobre todo en las formas contemporáneas de la espiritualidad y la autoexploración psicológica. Asimismo han contribuido de manera importante a la asimilación del simbolismo esotérico y la sabiduría religiosa oriental en las visiones culturales e intelectuales de Occidente. Y han sido decisivos en la identificación de los temas universales de los mitos y religiones del mundo y de las estructuras psíquicas subyacentes en las que se originan.

Tomo también las ideas de varios teóricos en los diversos campos del nuevo paradigma de pensamiento, incluyendo a David Bohm, Fritjof Capra, Pierre Teilhard de Chardin, Erich Jantsch, Stanislav Grof, Rupert Sheldrake y Brian Swimme, cuya obra ha mejorado en gran medida nuestra comprensión de la naturaleza del universo al presentar una visión de la realidad alternativa a la ofrecida por la comunidad científica ortodoxa. Lo que tienen en común todos estos pensadores es que desafían las dicotomías (entre sujeto y objeto, mente y materia, naturaleza y espíritu, por ejemplo) que definen la comprensión occidental moderna de la realidad. Muchos de estos teóricos también han trabajado con audacia para tender puentes entre estas dicotomías, para cruzar la línea divisoria entre sujeto y objeto, mediante el desarrollo de visiones del mundo más holísticas, complejas y unificadas que reconocen la interconectividad fundamental de todos los fenómenos.

Con la síntesis de las observaciones de la psicología analítica y el nuevo paradigma científico, el objetivo de este volumen es presentar una nueva perspectiva de la relación entre el cosmos y la psique, entre los ciclos planetarios y las dinámicas y pautas de la experiencia humana. Tengo la esperanza de que esta tarea contribuya a una comprensión más amplia de la naturaleza humana y de nuestro lugar en el cosmos, y a la vez ayude a suscitar en la mentalidad moderna un reconocimiento de la compleja interconexión que existe entre el orden estructural del sistema solar y los modelos arquetípicos de la mitología.

El libro está dividido en tres partes. La primera estudia la ubicación de la mitología en el mundo moderno, sus funciones principales y los requisitos de una nueva mitología para nuestra época. Presenta el argumento de que la astrología arquetipal, combinada con el modelo de Joseph

Campbell del viaje mítico del héroe, puede fundamentar una forma de mitología verdaderamente individualizada, capaz de iluminar los modelos y los temas de la vida individual. Con el propósito de comprender las razones por las que la astrología arquetipal se presta a ello, la segunda parte del libro explora la base teórica de la astrología en la ciencia moderna y la psicología analítica, desarrollando los cimientos para una nueva *cosmología arquetipal*. Por último, la tercera parte considera la relevancia de la astrología en la más amplia transformación evolutiva de nuestra época y propone una nueva comprensión del lugar de los principios arquetípicos y los «dioses» en la experiencia humana. En una época en la que, para muchos, las religiones tradicionales han dejado de proporcionar el sustento espiritual de antaño, afirmo que la astrología arquetipal puede ofrecernos un nuevo marco mítico que resulte útil para la humanidad en este nuevo milenio, llevándonos a establecer una relación consciente significativa con el orden cósmico profundo que modela nuestras vidas.

Primera parte

Astrología arquetipal: una nueva perspectiva mítica

1. Visiones del mundo y mitología

En cada época, la interpretación corriente del mundo de los objetos está sujeta a cierto esquema de suposiciones incontrovertibles, que no se ponen en tela de juicio, y la mente de cada individuo, por muy poco que éste se considere en consonancia con sus contemporáneos, no es un compartimento aislado, sino más bien un medio continuo: la atmósfera circundante de su lugar y su época.

F. M. Cornford

El mito es la entrada secreta a través de la cual las inagotables energías del cosmos se vierten sobre las manifestaciones culturales humanas.

Joseph Campbell

La importancia de una visión del mundo

Las suposiciones, creencias e ideas a través de las cuales, a menudo inconscientemente, solemos interpretar nuestras experiencias conjuntas constituyen nuestra visión del mundo. Podemos pensar en una visión del mundo como una especie de esquema conceptual implícito o «teoría vital» que, como todas las teorías, ayuda a organizar y dar sentido a la información y a los estímulos sensoriales que recibimos, modelando nuestra experiencia y comprensión de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. La física moderna y la filosofía de la ciencia nos han enseñado que la teoría o el paradigma particular a través del cual contemplamos el mundo es lo que determina en qué nos

concentramos y qué consideramos importante. «Lo que observamos», señala el físico cuántico Werner Heisenberg, «no es la naturaleza en sí misma, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de interrogación.»[1] En otras palabras, la teoría determina la interpretación e incluso la percepción de la realidad experimentada.

Las diferentes épocas históricas, las diferentes culturas y civilizaciones y los diferentes grupos sociales se pueden definir por la visión del mundo a la que se adscriben. Las creencias y los comportamientos compartidos unen a los grupos de individuos y, al mismo tiempo, excluyen a los que no los comparten. Al observar toda una civilización, la visión del mundo colectiva, en su nivel más profundo, determina la comprensión imperante de la propia naturaleza de la realidad. Y esto es aplicable tanto a nuestra época como a las civilizaciones del pasado. Nuestra visión del mundo se construye sobre un conjunto de supuestos filosóficos implícitos acerca de la naturaleza y los orígenes del universo y acerca del propósito y el lugar que ocupa en él la vida humana, compartidos por nuestro grupo sociocultural o incluso por la humanidad al completo. Aunque estos supuestos filosóficos no se comprendan o no se reconozcan con claridad, modelan y condicionan tácitamente todo lo que hacemos. Carecer de una comprensión conceptual de la ciencia, la filosofía o la religión (esto es, no haber leído ningún libro teórico) no impide que un individuo siga teniendo una visión del mundo que, en líneas generales, reflejará los supuestos dominantes sobre la naturaleza de la realidad, condicionados por la comprensión científica, religiosa y filosófica imperantes en el lugar y la época en que habita. Si nacemos en una sociedad en la que todos creen en Dios, entonces, con toda probabilidad, también creeremos en Dios. Si nacemos en una época en la que la gente cree que la Tierra

es plana, también viviremos de acuerdo con esta creencia, y lo más probable es que respondamos con asombro y desconcierto si alguien se atreve a plantear una visión diferente.

A menudo, tales creencias son tan fundamentales en la manera en que vemos el mundo, y tan intrínsecas a nuestros supuestos más profundos sobre la naturaleza del universo, que no se ponen en duda y se presentan como hechos indiscutibles. Las ideas que contradicen y desafían la visión del mundo colectiva dominante acostumbran a rechazarse de buenas a primeras, sin que hayan sido siquiera tomadas en consideración; se descartan como algo patentemente falso y se juzgan indignas de una valoración seria. Todas las visiones del mundo contienen un prejuicio inherente, y éste es también el caso de la civilización occidental contemporánea, cuya creencia exagerada e injustificada en la eficacia de la ciencia moderna para explicarlo todo es en sí misma un supuesto fundamental que, hasta hace muy poco, raramente se ponía en tela de juicio.

La astrología es una perspectiva alternativa que ha sufrido más que ninguna otra el prejuicio inconsciente implícito en la visión occidental moderna del mundo. Las ideas dominantes derivadas de la religión, la filosofía y la ciencia (ideas que son centrales en la comprensión consensuada del mundo y que han resultado esenciales para modelar la naturaleza de la vida moderna) han marginado y aparentemente invalidado la astrología, de tal modo que en la actualidad mucha gente la descarta sin más, o la ve tan sólo como un curioso entretenimiento para la intelectualidad ingenua e ilusa. Los supuestos filosóficos de la visión occidental del mundo han creado, especialmente en la época moderna, un poderoso prejuicio autoperpetuado contra la astrología que se erige como una imponente barrera contra cualquier replanteamiento sobre la validez de las correlaciones astrológicas.

Por descontado, la visión moderna del mundo excluye muchas más cosas que la astrología. Pero, en algunos aspectos cruciales, la actitud dominante hacia la astrología es síntoma de un conjunto de creencias más profundas que dictan nuestra comprensión del universo y la naturaleza humana. Explorar las bases teóricas de la astrología nos llevará más lejos de lo que cabría esperar, obligándonos a examinar muchas creencias incrustadas hasta tal extremo en nuestra forma de ver el mundo, tan intrínsecas a nuestra orientación vital fundamental, que normalmente nunca se nos ocurriría ponerlas en entredicho. Ahora dirigiremos nuestra atención a un conjunto particular de estas creencias, relacionado con la comprensión moderna de los aspectos míticos y espirituales de la existencia.

Mitología y modernidad

Una de las características que definen la civilización occidental contemporánea es que la apreciación de la dimensión espiritual de la vida no constituye una parte fundamental de la visión del mundo colectiva dominante.[2] Aunque en el mundo desarrollado la vida moderna concede muchas ventajas a la mayoría de la gente en comparación con épocas pasadas (en términos de calidad material de vida, longevidad, asistencia sanitaria, libertades individuales, oportunidades, comodidades, bienes de lujo, etcétera), sólo hay que considerar el arte, la escultura y la arquitectura de cualquiera de las civilizaciones antiguas (griega o romana, egipcia o babilónica, india o china) para darse cuenta de que, a pesar de los grandes logros de la modernidad, se ha perdido algo inconmensurablemente importante. Con el auge de la sociedad de consumo tecnológica, hemos per-

dido colectivamente el sentido del propósito sagrado y el contexto espiritual de la vida. Ya no tenemos consciencia de que las vidas humanas están enraizadas en una realidad más honda que trasciende la individualidad concreta, una percepción que era fundamental en la mayoría de las civilizaciones y que da a la existencia humana un sentido de su significado y propósito sustentado más profundamente. Aunque las condiciones materiales de la vida han mejorado más allá de toda medida, como cultura hemos llegado a creer que el universo en el que vivimos no tiene alma, sentido ni propósito. Y esta perspectiva desencantada no se considera simplemente una posible visión de la realidad, sino un hecho objetivo indiscutible avalado por la ciencia: la comprensión verdadera de cómo son las cosas.

Numerosos factores complejos han contribuido al problema espiritual del mundo occidental, y en este libro trataremos algunos. Una de las causas fundamentales de esta situación es que al parecer carecemos de una mitología válida que dirija el foco de nuestra atención a la dimensión espiritual de la vida, equilibrando así el racionalismo y el materialismo unilaterales de nuestra época. La visión del mundo dominante de la sociedad occidental moderna (que poco a poco se hace global) ha dejado de estar modelada por un relato mítico que le sirva de guía. El mundo occidental ha perdido su conexión vital con el mito.

Una de las autoridades más destacadas en los últimos tiempos en el campo de la mitología ha sido Joseph Campbell, cuyo estudio de los mitos del mundo a lo largo de su vida le granjeó el elogio popular póstumamente, a finales de la década de 1980, cuando sus ideas trascendieron a la cultura general con la emisión de *El poder del mito*, la serie de entrevistas que le hizo Bill Moyers. En una época más temprana de su vida, en una cita célebre, Campbell realizó

una evocadora descripción de la importancia y finalidad profundas del mito:

> No sería exagerado decir que el mito es la entrada secreta a través de la cual las inagotables energías del cosmos se vierten sobre las manifestaciones culturales humanas. Las religiones, las filosofías, las artes, las formas sociales del hombre primitivo e histórico, los principales descubrimientos de la ciencia y la tecnología, los propios sueños que perturban nuestro descanso, todo ello brota del fundamental anillo mágico del mito.[3]

Según el punto de vista de Campbell, los mitos son «las inagotables energías del cosmos» que se manifiestan en la psique humana, ya sea cobrando forma en la imaginación o revelados a través de visiones directas. Los mitos son un registro de la historia espiritual de la humanidad y constituyen los cimientos de las visiones del mundo pasadas y presentes. Tejidos en torno a las vidas de maestros espirituales y profetas como Buda, Jesús y Kṛṣṇa, los mitos han hecho surgir las principales religiones, que a su vez han modelado y sustentado las grandes civilizaciones del mundo. Mediante los relatos del mito, la gente de todos los lugares y todas las épocas ha explicado su relación con el misterio de la vida, con los dioses, con la naturaleza, con el cosmos y con los demás. Los mitos son tan esenciales en la formación, cohesión y preservación de las sociedades como otros factores más tangibles como las leyes, la economía o el desarrollo tecnológico; según Campbell, son las fuerzas vivas de la sociedad, pues proporcionan imágenes y símbolos que sirven de guía, siendo capaces de «despertar y concentrar en un objetivo las energías de la aspiración».[4]

Por supuesto, muchos teóricos no comparten la opinión de Campbell sobre la relevancia y la función de los mitos.

Al contrario, el consenso es que la palabra *mito* significa simplemente falsedad y que, en la actualidad, los mitos tienen escaso valor salvo como objetos de interés histórico. La autodenominada teoría ilustrada del mito sostiene que están basados en una comprensión del mundo defectuosa y errada. Numerosos académicos importantes de finales del siglo XIX y principios del XX promovieron esta interpretación racionalista. El más destacado fue James G. Frazer, quien consideraba que los mitos eran «explicaciones equivocadas de fenómenos» como la creación, el origen, los movimientos celestes, las estaciones, el crecimiento, la muerte, el fuego y demás; explicaciones que han sido reemplazadas, sostenía, por la filosofía y la ciencia.[5]

En un posterior descrédito del valor del pensamiento mítico, los mitos se ven a menudo no sólo como falsedades, sino como inherentemente patológicos; como si no fueran otra cosa que delirios reconfortantes de una mente neurótica. Así, Freud afirma: «Durante mucho tiempo me ha obsesionado la idea de que nuestros estudios del contenido de las neurosis podrían destinarse a resolver el enigma de la formación de los mitos».[6] Y añade:

> De hecho, creo que gran parte de la concepción mitológica del mundo que se extiende a la mayoría de las religiones modernas no es otra cosa que la psicología proyectada en el mundo externo. La percepción difusa [...] de factores psíquicos y relaciones del inconsciente se toma como modelo en la construcción de una realidad trascendental, que está destinada a que la ciencia la transforme de nuevo en psicología del inconsciente.[7]

A pesar de las tendencias reduccionistas de la interpretación de Freud, en su reconocimiento de que los mitos se

originan en las profundidades de la psique inconsciente yace la semilla de un nuevo enfoque de la comprensión del origen del mito, más en consonancia con la sensibilidad romántica y que posteriormente Campbell empleará con gran éxito. El punto de vista romántico considera los mitos «una expresión de la potencialidad creativa más profunda del hombre».[8] Indudablemente el mito no es, según la interpretación del Romanticismo, la expresión obsoleta de una mentalidad «primitiva» o neurótica, pues refleja una intuición directa de hondas verdades al alcance de las civilizaciones premodernas y que siguen siendo accesibles para la mentalidad actual si los mitos se leen de modo simbólico.

La visión romántica contempla el mito y la ciencia no como mutuamente excluyentes, sino como distintas maneras de captar la verdad igualmente legítimas. Raffaele Pettazzoni apoya esta perspectiva señalando que el mito no precede a la lógica en cierta jerarquía del desarrollo cognitivo; más bien, «el pensamiento humano es mítico y lógico al mismo tiempo».[9] Thomas Mann va más allá y sugiere que «en la vida de la raza humana, lo mítico es una etapa temprana y primitiva; en la vida de un individuo, es tardía y madura».[10] Lo que parece claro es que, lejos de ser patológica, la consciencia mítica está conectada con el estrato viviente de la psique humana de manera mucho más profunda y vital que el intelecto racional, el cual, como la época moderna ha demostrado con creces, a menudo se las arregla para olvidar, negar o reprimir la matriz más honda de la que emerge, reclamando de este modo para sí aquellas potencias vitales que han sido representadas más apropiadamente como dioses autónomos. La neurosis es un mal característico de la era moderna, no de las culturas arcaicas premodernas.

Presentes en textos religiosos como la Biblia, en la épica literaria griega y romana y en los cuentos de hadas y las

fábulas, los temas míticos nos resultan familiares. Si se consulta la literatura mítica de la mayoría de las tradiciones, se encontrarán relatos de los ciclos periódicos de creación y destrucción del universo, la forja de los primeros humanos, un nacimiento virginal y la muerte y resurrección de un héroe. Y hay muchos otros temas reconocibles: la búsqueda de la inmortalidad y de la juventud eterna, el enfrentamiento cósmico entre las fuerzas del bien y del mal, el robo del fuego a los dioses, la batalla contra monstruos y la matanza de gigantes, la seductora llamada de las sirenas, el descenso al inframundo, inundaciones y sequías, plagas e infestaciones; se trata de puntales mitológicos bien conocidos que continúan cautivando la imaginación cultural popular cuando vuelven a narrarse en la literatura de ficción y en la cinematografía contemporáneas. Y antes de que creamos que la imaginación mítica pertenece más bien a un tiempo pasado, recordemos el poder mítico de los recientes éxitos de taquilla que llenan las salas de cine en todo el mundo: la saga de *Star Wars*, la trilogía de *El señor de los anillos* o las películas de Harry Potter; éstas y muchas otras se cuentan entre los estrenos más populares de los últimos treinta años. Estas películas, imbuidas de temas míticos, satisfacen un intenso apetito de trascendencia, inspiración y embeleso, y nos transportan a un mundo en el que los actos humanos tienen una gran importancia cósmica, un mundo que exige heroísmo y que, mediante la representación dramática, activa las potencias y virtudes más profundas.

Aun así, a diferencia de épocas anteriores, leer en la actualidad los viejos relatos mitológicos o presenciar temas míticos en las películas modernas implica dar por sentado que tales mitos no se apoyan en la realidad objetiva, que no reflejan cómo es realmente el universo. Los mitos se toman en general como la descripción de mundos fantásticos e ilu-

sorios, sin relación con el «mundo real» de las preocupaciones prácticas, y por tanto sin relevancia para la manera en que conducimos nuestra vida diaria. Nuestra experiencia de la realidad mítica queda restringida así a los anales polvorientos de la antigua prehistoria, a las salas de cine o a las páginas de una novela. Cuando aparecen los títulos de crédito o cuando pasamos la última página del libro, finaliza nuestra participación en ese mundo pleno de significado y embeleso. Regresamos a un mundo que no podría ser más diferente: un mundo secular dirigido casi exclusivamente por las preocupaciones prácticas de la vida cotidiana. Confundir esos dos mundos equivale a caer en el ridículo, o algo peor. Huelga decir que afirmar ser un caballero Jedi o tener en nuestro poder el Anillo Único no nos sería de gran utilidad para avanzar en nuestra carrera profesional ni para convencer a los demás de nuestra cordura.

Hasta hace apenas cincuenta años, el cristianismo proporcionaba la mitología dominante en la cultura occidental. Las creencias de la mayoría de la gente reflejaban las propugnadas por la Iglesia y ofrecían un sentimiento de certidumbre y amparo ante las crisis de la vida y los tiempos difíciles. Las doctrinas de la ortodoxia popular cristiana, basadas en una lectura literal selectiva de la Biblia, explicaban la razón de la existencia a la vez que proveían a los creyentes de un conjunto de reglas de conducta para alcanzar sus metas en la Tierra. Los relatos bíblicos de la creación del mundo en siete días, la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén, la Inmaculada Concepción y el nacimiento virginal, así como la ascensión corpórea de Jesús al Cielo y su resurrección física, son elementos fundamentales de las enseñanzas cristianas que todos conocemos bien. En la actualidad, sin embargo, aunque sigue habiendo millones de creyentes, está claro que la ortodoxia cristiana ha perdido

su conexión con el significado vivo de sus mitos centrales, e inevitablemente cada vez hay menos gente a la que satisfagan sus reglas para alcanzar la salvación. La creencia en la verdad literal de la doctrina cristiana se ha vuelto insostenible para aquellos que analizan el supuesto contenido histórico y factual de los textos bíblicos. La caída de la religión organizada se debe a su fracaso a la hora de convencer a una población escéptica y con cultura científica de la supuesta verdad y el valor de sus enseñanzas; esto queda patente en la mengua de las congregaciones, el aumento de la secularización y el papel meramente ceremonial que ocupa en la vida moderna. Aunque los fundamentalistas mantienen un entusiasmo incólume y sostienen con fervor la interpretación literal de la doctrina religiosa, mucha gente considera ese ardor irreflexivo como algo erróneo y peligroso. Lamentablemente, la incredulidad que despiertan las afirmaciones literales de la religión ha llevado en algunos casos al descrédito y el rechazo de todas las enseñanzas religiosas. Y con esto se han pasado por alto en gran medida las verdades espirituales y psicológicas más profundas de la religión.

Más allá de ser simplemente el «opio del pueblo», según la famosa frase de Karl Marx, o el constructo ilusorio de una mente neurótica, como afirma Freud, la función primaria de la religión es, según sugiere Jung, proporcionar un punto de referencia «extramundano» para equilibrar la realidad desencantada del mundo cotidiano y dotar de un significado espiritual más profundo a los actos de la vida.[11] A juzgar por la rica historia espiritual y mitológica de todas las civilizaciones conocidas, parece que cierta perspectiva religiosa no es un accesorio opcional sino un rasgo esencial del ser humano. La espiritualidad se antoja como un instinto innato, una necesidad fundamental que, en determinados aspectos, incluso se superpone a nuestras necesidades materiales

básicas. Así pues, no es de extrañar que la pérdida de una perspectiva espiritual, y con ella el sentimiento creciente de que la vida carece de sentido, se encuentre detrás de muchos de los males sociales y psicológicos de nuestro tiempo. De hecho, como Jung descubrió a lo largo de su extensa carrera como psicoanalista, la ausencia de una aproximación espiritual a la vida era en muchos casos la raíz de los problemas psicológicos y existenciales que experimentaban sus pacientes. «La ausencia de sentido», concluyó, «inhibe la plenitud de la vida y es por tanto equivalente a una enfermedad.»[12]

Nos encontramos en un período de incertidumbre cultural y de transición espiritual. Sin embargo, lejos de ser lamentable y desesperada, nuestra situación actual está en realidad llena de posibilidades. A medida que dejamos atrás las viejas formas míticas y religiosas, cada vez es más factible que en nuestra época surja una clase de mito completamente nuevo. La historia de la religión demuestra que la psique humana posee una inventiva considerable, pues del suelo fértil de la imaginación colectiva siempre han brotado nuevas religiones y mitos en el preciso momento en que eran más necesarios. El colapso y descrédito de las antiguas formas religiosas estimula la emergencia de nuevas historias y mitos para explicar los mundos y las cosmologías cambiantes. El instinto religioso humano, nuestra disposición innata a buscar una relación con el terreno más profundo del ser, ha recurrido a la imaginación mítica, a la revelación visionaria o a la inteligencia filosófica y los descubrimientos empíricos para responder a cada transición cultural y cosmológica crítica mediante una nueva forma a través de la cual se manifestara la dimensión espiritual de la experiencia.

Cuando las antiguas creencias dejan de explicar adecuadamente los hechos reales o nuestra experiencia vital, cuando un mito pierde el contacto con la realidad de la vida coti-

diana de los integrantes de una cultura (como ha ocurrido en el mundo occidental poscristiano), la experiencia personal y la mitología colectiva entran en conflicto mientras la gente acepta a duras penas la validez del relato que se le presenta y, en consecuencia, los valores asociados de la cultura.[13] Entonces, las discrepancias entre las creencias profesadas y la realidad de la vida humana dan lugar a lo que el psicólogo Leon Festinger ha denominado *disonancia cognitiva*, un malestar psicológico agudo causado por la contradicción irreconciliable entre nuestras experiencias reales y nuestra idea de cómo se supone que debe ser el mundo. Y, sin embargo, es de este conflicto psicológico y de esta tensión interior de donde nacen nuevos conceptos, nuevas visiones del mundo y nuevos mitos. La propia cristiandad surgió precisamente en respuesta a esa clase de discordia en los años siguientes a la muerte de Jesús, y en nuestra época necesitamos una nueva respuesta al desafío espiritual exclusivo de nuestro tiempo.[14] Necesitamos una nueva perspectiva mítica.

2. En busca de un nuevo mito

Todas las épocas anteriores a la nuestra creían en dioses de una u otra forma. Sólo un empobrecimiento sin precedentes en el simbolismo nos permitió descubrir a los dioses como factores psíquicos, es decir, como arquetipos del inconsciente.

C. G. Jung

Psicología transpersonal, ecología y el nuevo paradigma

Quizá como respuesta a la disonancia entre nuestra necesidad innata de significado y el materialismo secular de nuestra época, cada vez más personas se han visto empujadas a buscar sustento espiritual en un amplio abanico de fuentes lejanas. La enfermedad espiritual colectiva del mundo occidental moderno ha impulsado la búsqueda de visiones del mundo y mitos alternativos, extendiéndola a las filosofías y las religiones orientales, como el budismo, el taoísmo o el hinduismo. En la segunda mitad del siglo XX, la afluencia de ideas orientales en el mundo occidental suscitó un gran interés que fue en aumento. Mucha gente, desilusionada ante lo que veía como palabras vacías en las enseñanzas de la Iglesia cristiana, abrazó con entusiasmo la sabiduría mística de Oriente, con su promesa de una iluminación y unas experiencias espirituales individuales. Otros, sin embargo (incluyendo a Jung y Campbell), adoptaron a

menudo una postura más crítica. No podemos, advertían, volver a la mitología antigua porque no dispone de las herramientas adecuadas para afrontar el desafío particular de la modernidad; tampoco el mundo cristianizado debería importar una mitología de otra cultura para reemplazar a la propia, pues con frecuencia, como se ha señalado, se opone al carácter esencial de la civilización occidental, con su humanismo racional, su individualismo democrático, su ciencia y su tecnología, y, muy especialmente, su elevado énfasis en el valor, la libertad y la autonomía del principio del «yo», el ego. Aunque Occidente puede mirar hacia la gran sabiduría de Oriente en busca de guía e instrucción sobre los misterios de la psique y el espíritu, el desafío espiritual único de nuestra época exige una solución propia, que dé una respuesta adecuada a los tiempos modernos y al contexto occidental en el que ha surgido.

Lo que se necesita, por tanto, es una síntesis de estas perspectivas, no importar una religión ajena como nueva mitología colectiva. En la sociedad globalizada moderna, en la que casi ninguna parte del mundo está libre del contacto con los valores occidentales ni del impacto transformador de la ciencia, la tecnología y el comercio, las viejas divisiones entre Oriente y Occidente tienen una importancia considerablemente menor que en el pasado. Es sintomático de este cambio el hecho de que a lo largo del pasado siglo comenzáramos a ver un intercambio fructífero entre los conceptos filosóficos y las prácticas religiosas orientales y las tradiciones espirituales y científicas occidentales. Los diálogos entre Oriente y Occidente, así como entre las perspectivas modernas y premodernas, han contribuido significativamente a una nueva visión del mundo, aún embrionaria pero que poco a poco gana impulso y coherencia. A la vanguardia de este desarrollo se encuentra la sorprendente

afinidad entre algunas de las nociones de la física moderna y la filosofía mística del mundo, tanto la oriental como la occidental. El físico Fritjof Capra es uno de los pioneros de esta emergente visión del mundo integrada, a la que él llama el *paradigma ecológico*. Según explica:

> El paradigma ecológico se apoya en la ciencia moderna, pero hunde sus raíces en una percepción de la realidad que va más allá del marco científico y que es consciente de la singularidad de toda vida, de la interdependencia de sus múltiples manifestaciones y de sus ciclos de cambio y transformación.[1]

En un giro radical respecto a los modelos científicos dominantes en los últimos trescientos años, basados en la física newtoniana, la aparición de la teoría de la relatividad y la teoría cuántica en el siglo XX arrojó serias dudas sobre los supuestos más esenciales en los que se fundan la física clásica y el determinismo mecanicista, lo que ha suscitado una aguda sensación de crisis entre los físicos. En vez de una concepción del universo en la que partículas materiales inertes que existen en un espacio vacío se desplazan mecánicamente, impulsadas por fuerzas externas de acuerdo con las leyes newtonianas del movimiento, el universo se concibe como una totalidad compleja, interconectada de manera intrincada e interdependiente. Estos desarrollos revolucionarios de la física, que han demostrado las limitaciones del determinismo mecanicista y puesto en tela de juicio el concepto tradicional de la objetividad científica, abrieron posteriormente el camino a un nuevo paradigma de la ciencia que enfatiza el holismo, el organicismo, la causalidad compleja, las teorías de campo, las conexiones no locales y el papel participativo del observador científico en el modelado del fenómeno que se está investigando.

Capra decide llamar *ecológica* a esta perspectiva en reconocimiento a la conexión profunda que se observa entre la vida humana y el mundo natural. De acuerdo con el paradigma ecológico, estrechamente alineado con la corriente que el filósofo Arne Næss denomina *ecología profunda*, los seres humanos no sólo se relacionan con el entorno a través de sus interacciones externas con el mundo, como ejemplificaba la ciencia newtoniana, sino también a través de su «relación interna» con dicho entorno.[2] Según este punto de vista, la verdadera esencia de algo, incluso su existencia, se constituye en realidad por sus diferentes relaciones con otras cosas y por el contexto en el que existe. Para algunas personas, conmovidas por el daño atroz causado a la biosfera y por la trágica situación de muchas especies que últimamente se han visto empujadas al borde de la extinción, esta clase de perspectiva ecológica se ha convertido en su primera preocupación espiritual, sin duda como forma de compensar la «ultramundanidad» del cristianismo ortodoxo, que a ojos de muchos tiende a abandonar totalmente el mundo natural en favor de la anticipación de la vida celestial en el más allá después de la muerte. Está claro que cualquier perspectiva espiritual contemporánea viable debe tener en cuenta no sólo la dimensión trascendente del espíritu, sino también la inmanencia del espíritu en la naturaleza.

En su reconocimiento de la unidad subyacente bajo la diversidad superficial, así como en su veneración de la naturaleza misteriosa de la realidad, que trasciende todo intento de conceptualización, el paradigma ecológico se fundamenta en cierta perspectiva mística panteísta. De hecho, se ha sugerido que el paradigma ecológico da soporte a algunas de las apreciaciones centrales de la *filosofía perenne*, un cuerpo de verdades espirituales comunes a todas las religiones, cuya

autoridad deriva de la experiencia directa de los místicos de varias tradiciones religiosas en diferentes culturas a lo largo de la historia. Como ha mostrado el trabajo de Capra, cuando la ciencia se aproxima al umbral de lo que se puede conocer con certeza, sus descripciones de la naturaleza de la realidad empiezan a guardar un parecido asombroso con las que aparecen en la literatura mística de la filosofía perenne.[3]

Sin embargo, el resultado del acercamiento entre la nueva ciencia y las tradiciones místicas no ha sido la mera defensa y apoyo acrítico de la filosofía perenne como una verdad universal, sino más bien la propuesta de ciertas modificaciones y cualificaciones importantes. Una de las más significativas es la aplicación del pensamiento evolutivo moderno a la sabiduría intemporal de las enseñanzas místicas, promoviendo el punto de vista de que la odisea espiritual de la humanidad se produce en un universo que evoluciona de manera creativa y adopta diferentes formas a medida que se vuelve más complejo. Para algunos pensadores, como Hegel y Teilhard de Chardin, la reflexión sobre la dirección del proceso evolutivo ha revelado la realidad de la grandiosa culminación espiritual de la evolución: un Punto Omega, o Absoluto, que atrae hacia sí al universo en una megasíntesis unificada de la multiplicidad y la diversidad de todas las cosas. Para otros, la trayectoria y el destino final de la evolución espiritual aún no se han determinado en su sentido más profundo. Se ha sugerido que incluso la filosofía perenne no es la verdad definitiva, pues aún existen formas de la revelación del misterio del ser que se están desarrollando y emergiendo. Otro cambio importante y estrechamente relacionado, en línea con el carácter distintivo de la posmodernidad, ha puesto la diversidad y el pluralismo irreductibles de los caminos espirituales por encima de cualquier alegación absolutista de la existencia de

un camino único hacia la verdad. Según el espíritu posmoderno más elevado, las diferentes religiones han expresado, cada una a su manera, diferentes aspectos del misterio divino que subyace bajo todas las formas. Ciertamente, este misterio no se reduce a ninguna interpretación única de la verdad universal ni a un camino único, ni siquiera en el caso de la filosofía perenne.[4]

Estas consideraciones, y otras parecidas, se han situado recientemente en el núcleo de un nuevo movimiento conocido como *psicología transpersonal*, que, surgido en parte del encuentro entre la religión oriental y la psicología occidental, ha emprendido la investigación, la descripción y la explicación de la dimensión espiritual de la experiencia humana independientemente de las interpretaciones doctrinales de religiones concretas. Desde el cambio del siglo XIX al XX, las ideas de numerosos pensadores e investigadores influyentes (de William James, Richard Bucke y Evelyn Underhill a Carl Gustav Jung, Aldous Huxley, Roberto Assagioli y Alan Watts) han contribuido significativamente a la aparición del movimiento transpersonal. En épocas más recientes, la psicología transpersonal comenzó con los trabajos pioneros de Abraham Maslow, Stanislav Grof y Ken Wilber. Es innegable que la búsqueda moderna del significado espiritual del individuo tiene una orientación mística, y estos pensadores han satisfecho esta necesidad.

Con la convergencia del misticismo y el nuevo paradigma de las ciencias, parece que gradualmente estamos encontrando el camino hacia una perspectiva espiritual apropiada a nuestra época. Y estas nuevas aproximaciones podrán, a su debido tiempo, proporcionar los cimientos sobre los que se apoye una nueva forma de mitología. Como subraya Campbell, el hecho de que no compartamos actualmente una mitología colectiva no invalida la impor-

tancia espiritual de las enseñanzas del mito y de la religión; tan sólo demuestra que aún no se ha establecido un relato mítico para nuestra cultura global, en un clima de continuos y acelerados cambios tecnológicos y sociológicos y en una época en la que los horizontes de nuestra cosmología se han expandido exponencialmente. Lo que está ahora cada vez más claro es que una perspectiva mítica nueva, si ha de existir, debe tener en cuenta la visión reveladora primaria del período moderno, es decir: la comprensión derivada empíricamente de la realidad de la evolución. Cualquier concepción mítica del mundo válida debe situarse en el contexto de la narrativa épica del desarrollo evolutivo del universo (de la *cosmogénesis*), aquello que el teólogo ecológico Thomas Berry y el cosmólogo Brian Swimme han denominado sencillamente «la historia del universo».[5]

Fritjof Capra sitúa su propia concepción del paradigma ecológico en el contexto de un cambio de paradigma extendido. En 1990, a la vista del impacto de su obra *El Tao de la física*, escribió lo siguiente:

> He llegado a creer que el reconocimiento de las similitudes entre la física moderna y el misticismo oriental es parte de una corriente mucho mayor, de un cambio fundamental de las visiones del mundo, o paradigmas, en la ciencia y la sociedad, que se está produciendo ahora en Europa y Norteamérica y que equivale a una transformación cultural profunda.[6]

Muchos otros comentaristas procedentes de áreas diversas se han hecho eco de la valoración de Capra. Aunque no existe un consenso definitivo sobre cómo se producirá exactamente este cambio de paradigma, o adónde llevará en última instancia esta transformación, hay una clara convergencia de ideas nuevas surgidas de numerosos campos de

estudio. En sí mismo, el cambio emergente de la visión del mundo dominante parece ser el resultado de una transformación psicológica colectiva trascendental y de una reorientación espiritual que cobra forma en nuestro interior. En sus últimos años de vida, Jung escribió que estamos viviendo en lo que los antiguos griegos llamaban *kairós*, en el «momento adecuado» para una «metamorfosis de los dioses», para una gran transformación de la psique inconsciente humana que conducirá a un cambio profundo de los «principios y símbolos fundamentales» que orientan la experiencia humana y la dotan de un significado.[7] Una transformación semejante tardará un tiempo en desarrollarse, por supuesto, al igual que tardarán en observarse en la sociedad en general los efectos de cualquier nueva visión del mundo. Sólo cuando un número suficiente de individuos haya abrazado esta percepción alternativa del universo, aceptará la sociedad en su conjunto estas nuevas ideas. De momento, éstas sintonizan tan sólo con el creciente número de personas que por necesidades psicológicas buscan una nueva forma de comprender y una nueva forma de ser.

Las funciones del mito

Docenas de libros divulgativos sobre la nueva física y la nueva cosmología han mostrado a un amplio número de lectores una perspectiva de la naturaleza radicalmente distinta a la propuesta por la ciencia clásica. Sin embargo, la mayoría de las perspectivas del nuevo paradigma carecen de un compromiso y un reconocimiento de las dimensiones míticas y arquetípicas de la existencia. Además, algunos psicólogos transpersonales han infravalorado en general la importancia del mito y tienden a interpretar lo mítico como

una simple etapa prerracional en el desarrollo cultural y psicológico humano, en vez de como un elemento fundamental en el terreno en el que se produce este desarrollo.[8] Podemos buscar en la física y en la filosofía los enfoques de este nuevo paradigma para que nos ayuden a desarrollar una visión más integral y holística de un universo viviente interconectado e interdependiente, pero esta visión emergente del mundo, aunque resulte bastante congruente con una perspectiva espiritual o mística, no tiene una orientación propiamente mítica y no puede satisfacer las mismas funciones en la vida humana que la mitología tradicional en el pasado. Por ejemplo, el nuevo paradigma científico no puede contribuir a que nos ajustemos a las exigencias cambiantes de las diferentes etapas de la vida, a orientarnos hacia los instintos y pulsiones de la psique ni a relacionar nuestra existencia personal con los temas míticos universales. Pues los mitos, además de proporcionarnos una descripción factual del cosmos, deben servirnos de guía y ofrecernos instrucciones para vivir en él. En su estudio de las tradiciones míticas del mundo, Campbell identificó cuatro funciones principales del mito.

La primera es la función *mística* o *metafísica*. El mito, propone Campbell, debería «reconciliar la consciencia en vigilia con [...] el universo tal como es».[9] La función mística del mito estriba en que el ser humano se adapte «al asombroso misterio definitivo que está más allá de sí mismo y a la vez en su interior y en todas las cosas», para hacer posible «la reconciliación de la consciencia con las precondiciones de su propia existencia».[10] Según Campbell, una perspectiva mítica debería abrir el corazón y la mente al misterio divino que subyace en todas las formas, al reconocimiento de lo que Rudolf Otto denominó lo *numinoso*: a la experiencia de la vida como un *mysterium tremendum et fascinans*.

La segunda función de la mitología, según Campbell, es la *cosmológica*: «Formular e interpretar una imagen del universo, una imagen cosmológica, que se corresponda con la ciencia de nuestra época», de modo que «todas las cosas sean reconocidas como partícipes de una gran imagen sagrada única».[11] La «ciencia de nuestra época» ya no es la de Newton o la de Galileo; ahora es la ciencia de Einstein, Planck, Heisenberg, Schrödinger, Bohr y sus sucesores. La disciplina científica ha sido testigo de más de un siglo de cambios extremos. Las leyes fundamentales de la naturaleza, tal como fueron concebidas inicialmente, se han revelado limitadas, aplicables sólo en ciertas condiciones. La aparición de la teoría de la relatividad y la teoría cuántica ha obligado a los científicos a abandonar sus conclusiones previas sobre la naturaleza de la realidad. La ciencia se centra cada vez más en las probabilidades que en los hechos indiscutibles, y entre la gran diversidad de puntos de vista que conforman el *Zeitgeist* contemporáneo, reconocemos que nuestra visión de la realidad la constituyen, al menos parcialmente, nuestras interpretaciones, teorías y paradigmas subjetivos; no se trata de una mera descripción sin prejuicios de la verdad objetiva. Sin embargo, la visión científica del mundo aceptada que configura la comprensión colectiva de la realidad sigue estando basada en un modelo mecanicista del universo, en el que se considera que cualquier suceso está determinado por una serie de causas previas. Para la mente moderna, el universo es un mecanismo funcional carente de alma, compuesto únicamente de materia inerte que se mueve de forma mecánica por la influencia de fuerzas externas. Como partes separadas de este mecanismo gigantesco, los seres humanos no son capaces de verse a sí mismos como pertenecientes a «una gran imagen sagrada única». El sentimiento de alie-

nación que padecen muchas personas respecto al entorno, a la naturaleza e incluso a sus propias raíces psicológicas surge, aunque sea indirectamente, de una visión del mundo que ha quedado ya anticuada, fundamentada en la física del siglo XIX. Si queremos redescubrir el sentimiento de participación significativa con la naturaleza y el cosmos, la visión del mundo dominante debe liberarse de las ataduras del antiguo paradigma. Una mitología nueva y una nueva visión del mundo deben presentar una imagen del universo alternativa, que se refleje en la ciencia de hoy, no en la del pasado, y quizá incluso anticipar las verdades científicas que apenas empiezan a emerger.

En su función cosmológica, según Campbell, el mito debe suscitar «la revelación de la consciencia en vigilia a los poderes de la propia fuente que la sostiene».[12] Éstos son los poderes de la naturaleza, las energías básicas del cosmos. Nuestra mitología debe permitirnos reconocer estos poderes, particularmente de la manera en que se expresan en la experiencia humana, y entender mejor la relación entre el individuo y el cosmos, entre la parte y el todo.

La tercera función es la *sociológica*, la de soportar y mantener un orden moral social activo. En este sentido, los mitos tienen que ver con «el ajuste del individuo a las exigencias de su grupo social, condicionado geográfica e históricamente»; se ocupan de «validar y mantener un orden social específico, autorizando su código moral como un constructo por encima de las críticas y las enmiendas humanas».[13] Actualmente el orden social debe ser sobre todo pluralista, para abarcar muchas formas diferentes de expresión individual, y también cohesivo y colaborativo, para que el individuo se involucre en relaciones mutuamente enriquecedoras con los demás y con el mundo. Campbell, en la estela de Leo Frobenius, observó que el grupo del individuo es

ahora la comunidad global, y que ninguna mitología o religión debe dedicarse ya a legitimar los derechos de un grupo contra los de otro, sino elevarse sobre los límites culturales y tener un ámbito realmente universal. La raza humana como una totalidad –de hecho, la comunidad terrestre entera– es el grupo social del individuo en el mundo moderno, algo que deben reflejar nuestra mitología y nuestra visión del mundo. Lo que necesitamos, por tanto, es un símbolo unificador, o un conjunto de símbolos, aplicable en todos los lugares del planeta, que represente nuestra humanidad común y nuestra existencia compartida en la Tierra y en el universo, pero que también sustente una perspectiva individual. Tales símbolos deberían capacitar a la humanidad para trascender las creencias religiosas provincianas, partidistas, absolutistas y literales de las que surgen muchos de nuestros problemas contemporáneos más graves.

«Los antiguos órdenes míticos», explica Campbell, «dieron autoridad a sus símbolos atribuyéndoselos a dioses, a héroes populares o a alguna fuerza impersonal suprema como el orden del universo, y la imagen de la propia sociedad, unida así con la más amplia imagen de la naturaleza, se convirtió en un cáliz de temor religioso.»[14] Por tanto, para que una perspectiva mítica cumpla adecuadamente esta función sociológica, los símbolos concretos que evoca y venera deben residir más allá de la imaginación; una perspectiva mítica válida debe reflejarse y estar enraizada en un orden que trascienda el de la mente humana individual, o los valores y convenciones relativos y transitorios de una cultura local concreta.

Por último, la cuarta función de la mitología, que Campbell denomina *pedagógica* o *psicológica*, «es iniciar al individuo en el orden de realidades de su propia psique, guiándole hacia su propio enriquecimiento y realización espiritual».[15]

Tradicionalmente, esta iniciación se produce mediante la participación en ritos de paso y en rituales (las formas externas de la mitología construidas en la infraestructura de una cultura) diseñados para que una persona efectúe la transición de una etapa de la vida a otra. Los temas míticos representados por medio del ritual sirven para liberar psicológica y emocionalmente a los participantes de su identidad y su consciencia normales; de este modo alcanzan una visión y una realización más profundas que les facilitan la adaptación a un conjunto nuevo de circunstancias, responsabilidades y posibilidades vitales. Antes la gente contaba con que la mitología de su cultura le proporcionase la orientación necesaria para establecer una relación con las fuerzas más profundas de la vida, habitualmente concebidas como dioses. En la época moderna, con el ascenso del materialismo racional y el triunfo del cristianismo como religión occidental dominante, los antiguos dioses de la mitología griega y romana cayeron en el olvido y fueron desestimados primero como ídolos paganos y luego como meras creaciones ficticias de la imaginación, supersticiones de sistemas de creencias arcaicos procedentes de una época precientífica. No obstante, como señala Campbell, aunque sabemos que no existen realmente como seres físicos ni influyen en las vidas humanas desde las alturas de un Cielo o un Monte Olimpo beatíficos, los dioses olímpicos representan poderes reales de la vida, fuerzas motivadoras que aún permanecen activas. En este sentido simbólico, los dioses son tan relevantes en la actualidad como lo eran en épocas antiguas, porque representan las potencias vitales, los centros creativos y los principios dinámicos de la psique humana.

Los dioses, según Campbell, eran personificaciones de los poderes de la naturaleza y de las energías que experimentaba el cuerpo humano, como la fuerza del deseo, la

motivación y la voluntad, el instinto y el impulso, el pensamiento, el sentimiento y la intuición. Además, eran personificaciones de principios universales trascendentes cuya existencia no depende del auge o la caída de las civilizaciones, sino que permanecen como constantes universales a lo largo de la historia y en todas las culturas: amor, belleza, fuerza, sabiduría, verdad, sobrecogimiento, terror, libertad, etcétera. La interacción entre los dioses narrada en los mitos representa los conflictos entre esos principios universales y los diferentes impulsos humanos. Los relatos en los que aparecen los dioses indican maneras de reconciliar esos conflictos. En las sociedades premodernas, la adoración a los dioses era una forma de reconocer las diversas potencias vitales para integrarlas en la estructura de la vida humana.

La suposición moderna de que somos seres racionales autodeterminados, dueños de nuestro destino, armados con el libre albedrío y con el poder de modelar nuestra vida a nuestro antojo, crea una postura psicológica en la que nos aislamos y alienamos de los dioses. Vivimos ignorantes de su poder, y los dioses, invisibles e irreconocibles, se transforman en fuerzas peligrosas y destructivas. En la actualidad, como han puesto de relieve Jung, Hillman y muchos otros psicólogos destacados, tenemos nuevos dioses, o más bien invocamos a los viejos con nombres nuevos: obsesiones, compulsiones, neurosis, manías y depresiones, pulsiones y complejos, síntomas de enfermedad, idiosincrasias y excentricidades. Los dioses, a los que ya no reconocemos, han asumido connotaciones completamente negativas y son vistos como intrusiones indeseadas que trastornan nuestros planes e intenciones conscientes. Un daimon debía ser respetado y un dios adorado, pero una obsesión debe ser controlada, una neurosis corregida y una depresión prevenida a toda costa.

En nuestra época, una nueva perspectiva mítica debería proporcionarnos una forma de reconocer conscientemente los poderes que antaño representaban los dioses y de relacionarnos de manera constructiva con ellos. Necesitamos con urgencia un sistema de orientación psicológica mediante el cual podamos reconciliarnos con las poderosas fuerzas inconscientes de la psique. Para iniciarnos en el «orden de realidades» de la psique, necesitamos simplemente comprender qué es este orden interior y cómo estamos relacionados con él. Precisamos de un mapa de este dominio para orientarnos y dirigirnos hacia nuestro «enriquecimiento y realización espiritual».

La situación mitológica cambiante

El período de grandes transformaciones que ya ha comenzado, la inminente «metamorfosis de los dioses», exige una nueva forma de mito diferente a cualquiera que haya existido antes. Esto implica un vuelco en nuestra comprensión de los poderes y principios fundamentales que dominan, animan y guían la existencia humana, y, más allá, un cambio en la forma en que estos poderes se expresan realmente en la vida humana.

En el estudio de Campbell sobre el desarrollo histórico de la mitología, presentado en su serie de cuatro volúmenes *Las máscaras de Dios*, se clasifica la civilización humana hasta mediados del siglo XIX en tres «grandiosas etapas unitarias», a las que denomina Primitiva, Oriental y Occidental.[16] Desde ese momento, observa, la tradición ortodoxa de las religiones establecidas se ha desintegrado para empezar a ser reemplazada por lo que llama *mitología creativa*, por el nacimiento de la mitología individual.[17] Como reflejo de

la explosión del individualismo en la época moderna, se ha situado en primer término la búsqueda para dar una expresión creativa al mito de uno mismo:

> Han irrumpido los poderes creativos liberados de un gran número de individuos sobresalientes, de modo que, en cualquier estudio de nuestra era titánica, debe tenerse en cuenta no una, ni dos ni tres, sino una galaxia de mitologías.[18]

Campbell observa en la obra de los artistas creativos, que dan forma a sus experiencias vitales únicas en vez de limitarse a participar en las formas tradicionales de una religión establecida, un estilo característicamente moderno de expresión mítica. Los gigantes literarios del siglo XX Thomas Mann y James Joyce, y los genios artísticos Pablo Picasso y Paul Klee, eran para Campbell destacados ejemplos de creadores contemporáneos de mitos. Pues las mismas energías básicas que han conformado los mitos del mundo a lo largo de las épocas están encontrando ahora, sugiere, nuevas formas de expresión a través del arte, la literatura, la música y el cine.

Al extender el mito para incluir las formas contemporáneas del arte, la mayoría de las cuales no son explícitamente sagradas, ni en esencia ni en implicación, se puede acusar a Campbell de desdibujar la distinción entre mito y arte, o entre los relatos sagrados del mito y los relatos seculares, como los cuentos folclóricos y las leyendas. Pero al proclamar el arte como mito, Campbell intenta despertar en la cultura occidental la idea de que la capacidad de la psique humana para fabricar mitos sigue estando activa. De hecho, aquello que caracteriza a la época moderna es que la democratización de la sociedad ha permitido que todos los individuos se conviertan en creadores de mitos en potencia, al

tener la posibilidad de comunicar al mundo a través del arte sus verdades personales únicas, tomen la forma que tomen. Campbell sostiene que actualmente la *zona mitogenética* (el lugar donde se originan los mitos) no es una localización geográfica sino interna, ubicada en la realización interior del artista creativo.[19] De este modo, busca desviar el foco de la mitología de la tribu, la nación o la cultura para ponerlo sobre la mitología del individuo, haciendo por tanto hincapié en el significado psicológico del mito.

Por encima de esto, sin embargo, la obra de Campbell ha sido fundamental a la hora de popularizar una nueva aproximación ecléctica e individualista a la comprensión y aplicación de los mitos existentes. Su tesis central es que los relatos del mito deben interpretarse como metáforas directamente relacionadas con nuestras propias experiencias vitales, que nos proporcionan «perspectiva y significado simbólico».[20] Interpretar la mitología como metáfora nos permite encontrar un valor perdurable en esos mitos aparentemente confusos y alejados de la vida contemporánea, o incluso patentemente falsos cuando se toman de manera literal como hechos históricos. Al comprenderlos metafóricamente, aprendemos a distinguir su significado simbólico instructivo y a aplicarlo a nuestra propia vida, sin que importe en qué tradición se haya originado el mito. Considerando la riqueza de información que actualmente tenemos al alcance de la mano, gozamos de la libertad de servirnos a nuestro antojo de mitos de numerosas culturas y períodos diferentes de la historia. Podemos, si así lo deseamos, ahondar un día en un mito hindú y al día siguiente en una leyenda artúrica, o desplazarnos sin esfuerzo de la *Odisea* al Nuevo Testamento en una sola lectura. Veremos entonces, como descubrió el propio Campbell, que bajo las variaciones del aspecto exterior, los mismos símbolos, ideas y

motivos míticos elementales han surgido espontáneamente en culturas ubicadas en lugares geográficos y en períodos históricos completamente separados. Al interpretar el mito como metáfora nos relacionamos no sólo con un mito o religión específicos, como hacíamos en el pasado, sino con los temas centrales y las potencias y principios vitales que describen todos los mitos. «Hemos dejado de preocuparnos por las inflexiones culturales», escribió Leo Frobenius, y Campbell estuvo de acuerdo y propuso que mirásemos bajo las formas locales y culturalmente específicas a través de las cuales se presentan y declinan las verdades universales profundas que expresan los relatos mitológicos.[21] Según Campbell, los mitos son «productos espontáneos de la psique» que «tocan y estimulan centros vitales fuera del alcance de los vocabularios de la razón y la contención», y describen de forma simbólica los poderes elementales de la naturaleza.[22] Así pues, creo que una nueva perspectiva mítica para nuestra época nos puede ofrecer no sólo la posibilidad de beber en las fuentes de los mitos existentes, sino también ir más allá y concentrarnos directamente en los centros vitales creativos y los poderes de la naturaleza de los que brota todo lo mítico.

La idea de que los mitos poseen un valor psicológico instructivo (que expresan principios subyacentes en la psique) ha contribuido a recuperar su relevancia en la civilización moderna. Campbell debería recibir alabanzas por los esfuerzos que dedicó a equilibrar y rechazar la desacreditación de los mitos basada en una evaluación de su valor literal. También habría que elogiarlo por sus intentos de revelar la sabiduría profunda de las concepciones de la realidad premodernas y no occidentales, flagrantemente desestimadas con el auge del pensamiento científico moderno. El valor imperecedero de la obra de Campbell es su demostración

de que el mito es progresivo, no regresivo, en su función y su propósito. «La función primordial de la mitología y el rito», señala, «ha sido siempre proporcionar los símbolos que impulsan al espíritu humano, contrarrestando las constantes fantasías humanas que tienden a hacerlo retroceder.»[23] Está claro que la necesidad de estos símbolos nunca ha sido mayor que en la época presente.

La desintegración de la visión del mundo cristiana ortodoxa ha dado paso a una era cultural totalmente nueva en la que se ha trasladado al individuo la dramática responsabilidad de encontrar y formular su propia visión del mundo y su propio mito y sentido vital. Esto lo ejemplifican la búsqueda de Jung para descubrir su propio mito personal y el famoso toque de rebato de Campbell, «persigue tu felicidad», embarcándonos en un trayecto sin hitos a través de la vida, como los héroes buscadores del Grial de antaño. De manera más general, el individualismo de la época moderna ha sacado a la luz una pluralidad de caminos espirituales y formas de exploración psicológica personal sin precedentes. Podemos observar esta diversidad no sólo en la coexistencia de diferentes tradiciones religiosas, cada una con numerosas y variadas confesiones, sino también en el ascenso meteórico de la psicoterapia en sus muchas formas a lo largo del pasado siglo, en el flujo constante de libros de psicología popular y autoayuda, en las corrientes eclécticas del movimiento New Age, en el extenso despliegue de medicinas alternativas y modalidades de sanación, en la exploración psicodélica y en las numerosas formas de meditación y yoga. La naturaleza variopinta de la espiritualidad y la autoexploración contemporáneas define la nueva era de la mitología individual, y este cambio radical equivale a una «revolución espiritual» a ojos de algunos comentaristas culturales.[24]

La aparición de esta clase individualizada de mitología y espiritualidad es en sí una consecuencia inevitable del hecho de que los seres humanos hayan desarrollado un sentimiento de identidad individual claramente definido. En comparación con épocas históricas anteriores, ahora la gente es mucho más consciente de su propia identidad personal separada, y ha empezado a definirse menos por su participación en un grupo social concreto o por su afiliación a una religión o a una nación específicas que por su sentimiento de autonomía, libertad y capacidad de decisión consciente: los rasgos distintivos del ego racional. Aunque el ego-yo humano sólo ha emergido plenamente con la reciente llegada de la era moderna, el proceso total de la evolución humana parece dirigirse hacia esta meta.[25] La trayectoria de la historia humana, especialmente en Occidente y en el Levante mediterráneo, sugiere la existencia de un movimiento inexorable hacia el individualismo y la diferenciación entre el sujeto humano consciente y el mundo objetivo, la naturaleza y el grupo social. En Occidente, este proceso es obvio al menos desde los siglos VIII y IX a.C., cuando en los cultos mistéricos eleusino y órfico apareció el concepto de una psique o alma inmaterial *individual* separada del cuerpo y que persistía de algún modo después de la muerte. Esta creencia y esta recién nacida consciencia de la identidad espiritual individual permitieron que surgiera un acusado sentido de la individualidad personal, distinta a la del grupo colectivo.

La legitimación del valor único de la experiencia propia del individuo ha estado en el núcleo de la mitología occidental desde una etapa temprana. «Esta victoria del principio del libre albedrío, junto con su corolario moral de la responsabilidad individual», explica Campbell, «establece la primera característica destacada del mito específicamente

occidental.»[26] Mitos como los que describen la victoria de Zeus sobre Tifón (hijo de Gaia, la diosa de la Tierra) o Yahvé sobre Leviatán, así como los innumerables mitos heroicos de victorias sobre monstruos de las profundidades, apuntan simbólicamente al triunfo del patriarcado sobre el matriarcado y la subsiguiente dominación del «principio guerrero de la gran gesta del esforzado individuo» sobre los impersonales ciclos cósmicos eternos del útero materno, el recipiente de la existencia, en los que el heroísmo y el individuo concreto no tienen ningún valor.[27] Estos desarrollos alimentaron las posteriores especulaciones filosóficas y teológicas de las tradiciones griega y judaica, respectivamente.

Para cuando Platón completó sus obras maestras filosóficas, en el siglo IV a.C., la creencia en la existencia de un alma inmortal individual, y con ella el dualismo ontológico entre el alma y la materia, había obtenido una firme expresión filosófica. En esa época, algo nuevo pareció surgir en la psique humana, cierto impulso oculto hacia la individualización que daría inicio a un movimiento alejado de la condición arcaica de la *participación mística* (la identidad inconsciente del ser humano individual con el entorno, con la naturaleza y con el grupo social), en dirección a una creciente autonomía, racionalidad y empirismo del individuo.[28]

En los últimos cuatrocientos años, y especialmente en la Ilustración, el desarrollo y la diferenciación del ser individual moderno han entrado en una fase acelerada. La actualización del ego racional autónomo, y con ella un pujante sentimiento de individualidad, define la época moderna, y en muchos sentidos el gran triunfo de la modernidad ha sido la emancipación del ser individual respecto de las ataduras del pasado y de diversas formas de opresión económica, social y política. La emancipación del individuo fue más allá, como ya hemos visto, hasta alcanzar una nueva

liberación de las creencias y prácticas religiosas anticuadas e inhibidoras. En 1849, Ralph Waldo Emerson dio voz al espíritu emergente de la época en un texto bien conocido que sigue despertando en nosotros un eco profundo:

> Nuestra época es retrospectiva. Construye las tumbas de los padres. Escribe biografías, historias y críticas. Las generaciones pasadas miraban cara a cara a Dios y a la naturaleza; nosotros lo hacemos a través de sus ojos. ¿Por qué no deberíamos disfrutar también de una relación original con el universo? ¿Por qué no deberíamos tener una poesía y una filosofía que resulten de nuestra propia visión y no de la tradición, así como una religión que nos sea revelada en vez de la historia de la suya? Inmersos por un tiempo en la naturaleza, cuyos torrentes de vida fluyen alrededor y a través de nosotros, y dotados de los poderes que éstos nos proporcionan, en un acto realizado por la naturaleza misma, ¿por qué deberíamos andar a tientas entre los huesos secos del pasado, u obligar a la generación viviente a participar en una mascarada con un vestuario ajado? El Sol también brilla hoy. Hay más lana y lino en los campos. Hay nuevas tierras, nuevos hombres, nuevas ideas. Exijamos nuestras propias obras y leyes y cultos.[29]

En la segunda mitad del siglo XIX, este proceso de alejamiento de las antiguas formas religiosas, y la aspiración a descubrir una nueva forma de espiritualidad, culmina en la proclamación épica de la «muerte de Dios» por parte de Friedrich Nietzsche y en su vehemente renuncia a todos los valores morales, creencias e ideales existentes.[30] Nietzsche pensaba que tanto el cristianismo como la cultura europea que prevalecía en su época, con su estilo de vida burgués basado en una comodidad innoble y en un confort materialista, eran «decadentes» en el sentido de que ensalzaban y

promulgaban valores y formas de vida ofensivos y peligrosos. El cristianismo del siglo XIX, como descubrió Nietzsche, se había alejado cada vez más de la esfera instintiva de la existencia humana y se fundamentaba en una falsa moralidad «de rebaño» totalmente contraria a los impulsos vitales de la existencia. Nietzsche creía que si se mantenía a los seres humanos en una condición artificialmente servil, no auténtica y apagada, el orden moral cultural y religioso sólo servía para fomentar la mediocridad y la obediencia dócil en vez de la excelencia, la creatividad y la libertad espiritual. Los viejos ideales y doctrinas de la religión, preocupados en una vida ultramundana después de la muerte a costa del aquí y el ahora, mantenían a los seres humanos en una condición infantil e impedían que crecieran más allá de sus límites, que alcanzaran su propia profundidad de realización, que confrontasen honradamente sus ambigüedades morales y que se hicieran con su propio poder vital. En respuesta a todo ello, Nietzsche desafió al ser humano del futuro a que afrontase la vida con honradez y valor absolutos e inquebrantables; que la experimentase tal cual era, sin autoengaños, sin recurrir a valores morales prohibitivos, a principios metafísicos ilusorios o a otras estrategias de autoprotección. Nietzsche se dio cuenta de que vivir de esta forma exige no sólo un cambio de actitud o de creencia filosófica, sino una metamorfosis real de la estructura psicológica del ser humano. Los antiguos supuestos metafísicos y las viejas creencias religiosas sustentan una forma particular de estar en el mundo, y cuando esos supuestos se eliminan, el apoyo psicológico que proporcionan se destruye a su vez, y por tanto se inicia, como ocurrió con el propio Nietzsche, una lucha traumática para obtener una identidad más profunda y establecer un nuevo centro en la psique. Nietzsche profetizó que esta transformación trascendental acabaría con el nacimiento de

un humano superior, el *Übermensch* (a menudo traducido como Superhombre), capaz de asimilar completamente el poder perdido y el dinamismo de los instintos en una nueva forma de espiritualidad individual creativa.

Con la valerosa vida de Nietzsche, a pesar de su trágico final, la humanidad alcanzó *in potentia* la emancipación suprema de las formas míticas del pasado y estableció la libertad de alzarse en solitario, con independencia de las grandes religiones del mundo, en una nueva y auténtica relación individual con lo divino, interpretado y experimentado ahora, sin embargo, de una manera diferente. Los grandes mitos nos dicen que la muerte no es el final, sino un preludio antes de renacer en una nueva forma de vida. De este modo, la «muerte de Dios» y la filosofía nihilista que la siguió no señalan el final de la espiritualidad humana, sino su transformación. En el lugar del dios principal trascendente de las religiones tradicionales aparece un poder nuevo tras la vida humana: el territorio inexplorado del inconsciente.

Tras las especulaciones prescientes de los filósofos románticos alemanes a principios del siglo XIX, como Schelling, Carus y Von Hartmann, quedaba en manos de Nietzsche, y luego de los pioneros de la psicología del inconsciente (Freud, Jung, Adler y sus coetáneos), la tarea de arrojar luz sobre este oscuro territorio interior. Al retirarse los dioses del mundo exterior, reaparecieron en la psique inconsciente que acababa de ser descubierta, pero en forma de instintos y arquetipos, pulsiones y complejos. Con la psicología analítica en general y la obra de Jung en particular, llegó el primer paso decisivo hacia una nueva relación individual con los poderes más hondos que animaban la vida humana: una relación no con los dioses «del exterior», como ocurría en los mitos antiguos, sino con los principios psicológicos interiores, de los que se entendía que los dioses míticos no

eran sino personificaciones y proyecciones. La auténtica realidad mítica, la auténtica fuente de los principios y poderes míticos, quedaba así identificada con el inconsciente humano.

El destino de Nietzsche fue encontrar en su forma más contundente el poder titánico enterrado en la psique inconsciente, y al final fue aplastado por este poder cuando pereció bajo la inmensa presión de la lucha transformadora que había profetizado y descrito en su obra. Pero Jung, bendecido con unas circunstancias vitales más favorables y un temperamento diferente al de Nietzsche, y aprovechándose de la experiencia de éste y de la de Goethe antes de él, halló una manera de adaptarse creativamente a los poderes e imágenes que estallaron durante su propio «enfrentamiento con el inconsciente» entre 1912 y 1918. Tras esta experiencia, Jung fue capaz de desarrollar un modelo psicológico de este proceso de transformación, proceso al que denominó *individuación*.

Durante la individuación, el sujeto descubre a los «dioses» no a través del mito colectivo o de las formas externas de una religión, sino directamente, como un poder que debe ser experimentado en el interior del propio ser. La individuación es un medio para orientarse uno mismo hacia la pluralidad de la psique, para alcanzar una relación viva y dinámica con los «dioses» interiores. Es un proceso que lleva a un estado del ser que va mucho más allá de la mera aceptación de las exigencias del mundo social, y por este motivo Jung creía que es una vía de desarrollo psicoespiritual que deben «recorrer los hombres [y las mujeres] del futuro».[31] En última instancia, la individuación conduce al individuo desde la condición normal de la identidad exclusiva con el ego racional (el centro de la consciencia y la identidad personal) hasta la comprensión de un centro existencial más

profundo y una totalidad mayor (a la que Jung denominó el sí-mismo), la cual abarca las dimensiones consciente e inconsciente de la psique, el bien y el mal, lo masculino y lo femenino, lo racional y lo irracional, la luz y la sombra. En el modelo de Jung, el ego no es más que un complejo arquetípico entre otros muchos dentro de la psique, parte de una constelación de arquetipos que en conjunto modelan la experiencia humana. La individuación implica la transformación del *locus* de la identidad desde el ego hasta el sí-mismo, una consciencia que refleja mejor la totalidad y la pluralidad de lo que uno es. Además, el sí-mismo no es sólo un centro en el interior del ser individual propio, sino también un centro que conecta la totalidad del ser. De hecho, Jung creía que la comprensión del sí-mismo equivale al establecimiento de una relación individual directa con lo divino. «El sí-mismo [...], en virtud de su numinosidad», explica, «impulsa al hombre hacia la totalidad, es decir, hacia la integración del inconsciente o la subordinación del ego a una "voluntad" holística, que se puede considerar apropiadamente como la "voluntad de Dios".»[32] De este modo, al enfrentarse a la realidad de lo inconsciente como un poder autónomo en la vida de uno, diferenciando y volviendo conscientes las imágenes e impulsos que dan forma a la propia experiencia vital, se puede entrar en sintonía con el sí-mismo, ese principio espiritual profundo de totalidad y unidad integradora que se opone a la multiplicidad y la compulsión inconsciente de los instintos.

Durante siglos, las formas y prácticas establecidas de las religiones tradicionales han protegido al grueso de la humanidad del encuentro directo con los poderes del inconsciente. Mientras esas formas religiosas establecidas siguieron siendo válidas y no se pusieron en tela de juicio, proporcionaron a la mayoría colectiva un sentido del significado y

la realización dentro de los límites de la tradición. Sólo a unos pocos individuos excepcionales, como los místicos y los chamanes, se les concedía una experiencia espiritual inmediata del terreno numinoso en el que se habían fundado originalmente las religiones y al que se seguían refiriendo las enseñanzas de éstas. Sin embargo, en las circunstancias cambiantes del mundo moderno, el destino espiritual del individuo tomó un rumbo diferente. La unión de muchos factores creó un conjunto de circunstancias que exigía una nueva respuesta del individuo: el descrédito de las enseñanzas religiosas establecidas, el peso opresivo de los valores tradicionales, el estancamiento espiritual causado por una moralidad falsa, el desplazamiento cosmológico de la humanidad del centro a la periferia del universo tras la revolución copernicana, el ascenso de la desencantada visión del mundo mecanicista, el materialismo secular del mundo moderno, la amenaza emergente de la sociedad de masas sobre la integridad del individuo, el poder cada vez mayor del Estado y la burocracia corporativa para privar al individuo de su propia autonomía moral, el constante peligro de una erupción catastrófica del inconsciente largamente reprimido tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Si los individuos modernos querían preservar la integridad del sí-mismo consciente, salvaguardar la «chispa» de la individualidad auténtica, entonces, al igual que el chamán y el místico, en un determinado momento de su desarrollo psicológico debían establecer también una relación viva y vital con lo divino (independientemente de la forma en que se conciba) y descubrir su propia fuente de autoridad interna más allá de la inteligencia racional o la fuerza de voluntad consciente, una autoridad más fuerte y más constante que la de las circunstancias externas y la compulsión instintiva. Para la minoría creativa, si no para el grueso de la

humanidad, la individuación o algún tipo de vía espiritual individual se ha convertido en el mundo moderno, según el punto de vista de Jung, en una «necesidad psicológica ineludible».[33] Es el impulso hacia la individuación que se oculta tras el ascenso de la mitología individual de nuestra época. Individuarse y descubrir la propia relación mítica con el universo es afrontar el desafío evolutivo único suscitado por las circunstancias del mundo moderno.

Colectivamente, por supuesto, apenas hemos empezado a asumir los cambios profundos que nacieron durante las vidas de Goethe, Emerson, Nietzsche, Jung y otros. Al prefigurar lo que aún debe desarrollarse a una escala cultural más amplia, estos pioneros modernos del espíritu anticiparon y representaron durante su propia experiencia vital un proceso de transformación de la manera fundamental en que el ser humano está en el mundo. Sus vidas tienen una gran importancia evolutiva, pues jugaron un papel decisivo en el modelado de una nueva forma de realización espiritual que ahora empieza a imponerse en la consciencia humana. Y sospecho que esta transformación espera a mucha más gente en los años y décadas venideros de la era de la mitología individual.

Sin embargo, en nuestra búsqueda de una nueva forma de mito, el descubrimiento y la exploración del dominio interior (el «orden de realidades» de la psique) son sólo la mitad de la historia. Al igual que la humanidad necesita orientarse hacia los poderes interiores, también necesitamos crear en la psique, como hemos visto, una relación con los poderes externos del cosmos. La psicología analítica satisface únicamente la función psicológica del mito, pero fracasa al tratar la función cosmológica. No podemos empezar a ver otra vez el mundo como una «gran imagen sagrada única», ni discernir nuestra relación con los poderes de la naturaleza y

los ciclos y ritmos del cosmos si nuestro tratamiento es tan sólo interior y psicológico, si lo restringimos al interior del sujeto humano. Si la psicología analítica constituye una primera etapa en el desarrollo de una nueva perspectiva mítica, una segunda etapa debe permitirnos conectar los poderes de nuestro interior, los de la psique inconsciente, con los poderes de la naturaleza exterior. Necesitamos una manera de relacionar y reconectar el orden de realidades de la psique con el orden del cosmos.

Como consecuencia de los cambios trascendentales que ha experimentado nuestra comprensión del universo y la psique humana, y a causa de la transición a la nueva era de la mitología individual y creativa, cualquier nueva visión del mundo y cualquier nueva perspectiva mítica universal (si ha de existir una) deben ser cualitativamente diferentes a cualquier cosa anterior. Una nueva visión del mundo para la edad posmoderna probablemente no se construirá sobre una religión universal homogénea o un mito único al que todos nos podamos adscribir: no debemos esperar que surjan un nuevo cristianismo o un nuevo budismo. Por el contrario, una nueva visión del mundo debe permitir una diversidad, pluralidad, eclecticismo y sincretismo religioso del mundo contemporáneo sin precedentes. Debe ser capaz de sustentar una «galaxia de mitologías», cada una de las cuales expresará una perspectiva diferente dentro del universo, dando forma a los poderes de la naturaleza que han animado y orientado la vida humana a lo largo de las épocas. Y dentro de esta gran diversidad, una nueva visión del mundo, si queremos que sea algo más que una mezcolanza de puntos de vista sin relación entre sí, también debe proporcionar una perspectiva unificadora única para la comunidad global, que contenga dentro de su ámbito todas esas formas míticas. Debe sustentar y dar coherencia a una mul-

titud de perspectivas mitológicas, religiosas, filosóficas y artísticas. Para encontrar un contexto que sustente la «galaxia de mitologías» de nuestra época, debemos por tanto buscar no en cualquier instancia específica del mito, la religión o la filosofía, sino en el terreno del que brotan todas ellas. Debemos buscar en el propio cosmos.

3. La astrología arquetipal y el monomito

Lo que necesitamos, aquello a lo que aspiramos en última instancia, es la sensibilidad requerida para comprender y responder a las energías psíquicas profundas de la propia estructura de la realidad.

Thomas Berry

El carácter mítico de una vida es precisamente lo que determina su validez humana universal.

C. G. Jung

Existe una perspectiva que, al tener su fundamento en los patrones estructurales del cosmos, podría proporcionar los cimientos de una nueva perspectiva mítica para la era posmoderna, así como cumplir en potencia las cuatro funciones de la mitología (metafísica, cosmológica, sociológica y psicológica). Para encontrar una nueva forma de comprensión mítica de la vida en el siglo XXI, propongo regresar a nuestros comienzos, a la intuición primordial de la relación entre la existencia humana y las pautas y ciclos de los planetas de nuestro sistema solar. Podemos mirar hacia la más antigua de todas las perspectivas míticas: la astrología.

A mucha gente le sorprenderá, por decirlo de manera suave, que un sistema simbólico arcaico, cuyas afirmaciones la ciencia moderna considera falaces, resulte útil, una vez más, para cubrir la necesidad de orientación mitológica que tiene la humanidad. Y, sin embargo, he aquí un área de conocimiento extensa y compleja, en general ignorada o malinterpretada por el mundo académico y la cultura dominante, en la que habita una perspectiva mítica. En cierto

sentido, la astrología es a la vez el origen y, quizá ahora, la legítima heredera de una gran tradición mítico-filosófica que ha reconocido de diferentes formas la existencia de principios universales que ordenan la experiencia humana e influyen en ella. Esta tradición, que hunde sus raíces en los inicios de la civilización humana, prosperó en la cultura mítica de la Grecia antigua y, posteriormente, recibió una interpretación más racional en la filosofía de Pitágoras y de Platón, cuyo énfasis en las Ideas trascendentes y en las Formas matemáticas sustentó el mundo fenoménico. En la época moderna, el reconocimiento de estos principios formativos profundos prosigue adoptando en la filosofía occidental diferentes aspectos: Kant identificó categorías *a priori* innatas de la psique humana que condicionan y organizan la cognición y nuestra experiencia perceptiva del mundo; Schopenhauer postuló la existencia de «prototipos» que son la forma original de todos los fenómenos, y, más recientemente, Whitehead desarrolló su filosofía organicista del proceso, en la cual los «objetos eternos», como los denominaba, son las formas universales constituyentes de todos los sucesos u «ocasiones reales» de la experiencia.[1] Jung, situando en esta tradición su propia idea de los arquetipos, reformuló estas perspectivas míticas y filosóficas con el lenguaje de la psicología analítica. Especialmente a través de la obra de Jung, la astrología ha empezado a restablecer su conexión con este linaje, y ha surgido una nueva forma de astrología digna de sus antecedentes filosóficos. Este nuevo movimiento y enfoque, que debe mucho a la investigación y a la erudición de Richard Tarnas, se conoce como astrología arquetipal. Aunque se inspira sobre todo en el pensamiento de Jung, la astrología arquetipal bebe extensamente de la psicología arquetipal posjunguiana de Hillman, así como de algunas perspectivas teóricas transpersonales

que derivan de las investigaciones sobre la consciencia moderna. A esta forma de astrología es a la que me referiré a lo largo de este libro mientras exploramos, en primer lugar, sus relaciones con el mito y, en capítulos posteriores, la relación entre las pautas cosmológicas estudiadas en la astrología y el orden arquetípico de la psique humana.

Debería quedar claro que la interpretación arquetípica de la astrología está muy lejos de las predicciones fatalistas que durante largo tiempo han estado asociadas a sus formas tradicionales y populares. La astrología, según la útil definición de Tarnas, no debe tomarse como la predicción *literal* de sucesos futuros y, por tanto, como un indicador de la actividad ineludible de un destino preordenado; la astrología es más bien *arquetípicamente* predictiva, en el sentido de que muestra los factores arquetípicos de fondo, los temas y motivos generales, evidentes en nuestras experiencias, pero no las manifestaciones de estos arquetipos.[2] Para entender cómo un factor astrológico puede manifestarse en los detalles particulares concretos de la vida, es necesario tener en cuenta muchas otras variables que no pertenecen a la astrología en sí: trasfondo cultural, condiciones económicas y sociales, herencia genética y, como factor crucial, el grado de consciencia que guía nuestras acciones y decisiones. La astrología arquetipal se basa en una percepción fundamental de la compleja naturaleza participativa de la experiencia humana; en el reconocimiento de que dicha experiencia humana, si bien ocurre dentro de un marco de significados con base cósmica, está modelada por la implicación decisiva de la voluntad individual. Además, los principios astrológicos, pese a la constancia de su significado, son radicalmente indeterminados en sus formas de expresión específicas por lo que respecta a los detalles concretos de las vidas humanas. Como ha señalado Tarnas, los principios que se estudian en

la astrología arquetipal son a la vez *multivalentes* (presentan un rango de expresiones, aunque permanecen consistentes dentro de un núcleo central de significado) y *multidimensionales* (se manifiestan de formas diferentes en las diversas dimensiones de la experiencia humana).[3]

Sin embargo, en muchas de sus formas contemporáneas, la astrología merece el escepticismo que despierta porque traiciona su notable herencia. A menudo se la emplea en generalizaciones simplistas de los signos solares del horóscopo, en descripciones personales manidas o en la predicción de sucesos. Pero dentro del corpus astrológico, enterrado bajo la oscuridad de su lenguaje, sus proclamas fatalistas y su análisis superficial del carácter, se oculta una sabiduría imperecedera. Descubriremos, por tanto, que el valor de la astrología como perspectiva mítica dependerá de cómo se contextualiza e interpreta, y también de cómo se usa.

Teniendo presente dicha condición, en este capítulo plantearemos la tesis central del libro: que la astrología, cuando es reformulada y reinterpretada en el contexto de la psicología analítica y las nuevas ciencias, nos permite comprender nuestra relación personal con el territorio en el que nacen todos los mitos, y por tanto puede ayudarnos a formular y animar nuestro propio mito individual. Como veremos, la astrología arquetipal revela patrones de significado que existen psicológica y cosmológicamente en la naturaleza y tienen su origen en un terreno más profundo y trascendente. A través de la astrología arquetipal se puede realizar la segunda etapa de la transición a una nueva forma del mito, a medida que redescubrimos los patrones de significado subyacentes tanto en la psique como en el cosmos. Mediante la astrología arquetipal, por tanto, podremos ser de nuevo conscientes de nuestra participación

en un universo vivo con significado y propósito. Comencemos, pues, examinando la relación entre la astrología moderna y el mito.

La astrología y el territorio del mito

Según Campbell, de algún modo el término *mito* lo abarca todo. Lo emplea para hacer referencia no sólo a los relatos sagrados de las culturas indígenas o premodernas, que es lo que habitualmente consideramos como mito, sino también a las doctrinas formales de las religiones organizadas y, como hemos visto, a toda expresión artística e incluso a la ciencia y la filosofía. Además, para Campbell, *mito* significa el *contenido* de la mitología (los relatos mitológicos, las diferentes formas de religión, las obras de arte, cine y literatura, etcétera), pero también su *fuente*, el *territorio* del que surge, como cuando se refiere a los poderes naturales, las «fuentes primarias del pensamiento humano», los centros creativos de la vida o «la entrada secreta a través de la cual las inagotables energías del cosmos se vierten sobre las manifestaciones culturales humanas».[4] En aras de la claridad conceptual, quizá sea mejor que aquí usemos *mito* tan sólo para el contenido (los relatos simbólicos, las formas artísticas, etcétera) y otra palabra para el territorio del que brotan dichos mitos. Apoyándonos en la terminología junguiana, llamaremos *arquetipos* a las potencias creadoras que están detrás de todas las formas del mito.[5]

Durante su estudio de la imaginación religiosa y los temas míticos presentes en los sueños y en la fantasía psíquica, Jung determinó que «las afirmaciones religiosas son confesiones psíquicas que en última instancia están basadas en procesos inconscientes, es decir, trascendentales».

Teniendo en cuenta que aparecían motivos e imágenes sorprendentemente similares en religiones, mitos y sueños, llegó a la conclusión de que «existe algo detrás de esas imágenes que trasciende la consciencia y actúa de tal manera que las afirmaciones no varían de forma caótica e ilimitada, sino que se relacionan claramente con unos pocos principios elementales o arquetipos». Según Jung, el contenido temático y el simbolismo de los mitos y religiones «se fundamenta en arquetipos numinosos, es decir, en una base emocional inaccesible para la razón». Los arquetipos son «dinamismos condicionados trascendentalmente» que «condensan complejos de ideas en forma de motivos mitológicos».[6] Estas imágenes mitológicas, para resumir brevemente el modo en que las entiende Jung: 1) no son inventadas; 2) aparecen en la consciencia espontáneamente y completas; 3) son autónomas, no están sujetas a la voluntad humana; 4) tienen un propósito, son sujetos por derecho propio; 5) poseen *maná* o numinosidad, y 6) apuntan a la existencia de un trasfondo trascendental incognoscible.

La teoría de los arquetipos de Jung hizo posible una nueva explicación de la universalidad del mito. Proporcionó un modelo psicológico sofisticado para apoyar la teoría anterior del mitólogo Adolf Bastian de las «ideas elementales», que, afirmaba, son inherentes a la psique humana y se manifiestan en cualquier parte y en cualquier época.[7] Campbell aprovechó las ideas de Jung y de Bastian, y también las de Leo Frobenius, para ofrecer su propia explicación del origen y la función del mito. Al igual que Frazer antes que él, adoptó un enfoque comparativista con la intención de encontrar temas paralelos en los diversos mitos; sin embargo, a diferencia de Frazer, Campbell pensaba que esas semejanzas podían ser explicadas mediante la psicología humana. Los mitos de diferentes épocas y lu-

gares son parecidos no porque hayan surgido de un único punto de origen y desde ahí se hayan extendido geográficamente a distintas regiones por un proceso de difusión, sino porque son emanaciones de una psique colectiva estructurada arquetípicamente.

Diremos mucho más sobre los arquetipos en capítulos posteriores. Por el momento, como ya se ha esbozado, imaginemos los arquetipos como los poderes básicos de la naturaleza según los experimenta la psique humana, poderes que se expresan en los temas centrales de todos los mitos. Los arquetipos, tal como los entendía Jung, son «principios formativos del poder instintivo» que existen en el trasfondo de la psique humana y organizan, condicionan temáticamente y animan dinámicamente la vida humana.[8] Los arquetipos son los responsables no sólo de la presencia de los símbolos y motivos universales que figuran en todos los mitos, sino también de que esos mismos temas aparezcan en nuestros sueños y fantasías individuales, aunque la mayoría de las personas que experimentan esos sueños tengan previamente poco o ningún conocimiento del mito. Los arquetipos son los factores y principios organizadores que están detrás de los temas perennes del mito y la literatura religiosa, como el sacrificio y la compasión, la muerte y la transformación, la iluminación y la revelación, el sufrimiento y la desesperación, el renacimiento y la renovación. Los arquetipos son los poderes de la naturaleza representados por dioses y diosas, demonios y monstruos, auxiliares y guías. Son las fuerzas ocultas de las que surgen las pruebas y tribulaciones que deben afrontar los héroes y heroínas viajeros de los mitos antiguos. Y, por último, los arquetipos son los impulsos modeladores invisibles que se expresan simbólicamente como los distintos dominios y dimensiones de la experiencia presentes en los mitos y en los sueños. De modo que si

vamos a mirar más allá de las formas moduladas culturalmente y del contenido específico de los mitos, y en vez de ello apuntamos al territorio del mito, tendremos que centrar nuestra atención en los arquetipos, pues la dimensión arquetípica de la psique es la matriz generadora de la que brotan todos los mitos.

Al igual que la psicología analítica junguiana, la astrología guarda una estrecha relación con la mitología, como admiten algunos de los astrólogos más destacados de la época reciente. Stephen Arroyo, por ejemplo, sostiene que la astrología es una «mitología utilizable conscientemente» y que, de hecho, «puede considerarse el marco mitológico más exhaustivo que ha existido jamás en la cultura humana».[9] Liz Greene está de acuerdo y afirma que la astrología es «la representación individual de los patrones humanos universales» y que «el mito traza el mapa de los patrones humanos universales, mientras que las cartas natales [astrológicas] trazan el mapa del individuo».[10] Dado que existe esta relación tan estrecha, los astrólogos han recurrido a los relatos y temas del mito para arrojar luz sobre el significado de los símbolos astrológicos (planetas, signos, casas y aspectos), una tarea que ha elevado sustancialmente el nivel de comprensión transmitido por las interpretaciones astrológicas. Sin embargo, como la astrología ha permanecido aislada y no ha ejercido influencia alguna más allá de un grupo social bastante pequeño, la cultura en general aún debe captar la importancia de la relación entre astrología y mitología, y entender del todo por qué la astrología bien puede ser el «marco mitológico más exhaustivo». Por otro lado, al carecer de un marco filosófico adecuado para sus ideas, los propios astrólogos se han mostrado incapaces de formular, con la claridad que habrían deseado, su reconocimiento intuitivo de las implicaciones profundas y la re-

levancia de su oficio. Pues no sólo los relatos y los temas del mito son similares a los temas astrológicos, y por tanto compatibles; y no sólo la mitología y la astrología trazan el mapa del mismo territorio desde diferentes perspectivas, o emplean un lenguaje simbólico parecido para describir la experiencia humana. Además, la astrología se centra directamente en el nivel o dimensión de la realidad que está por encima y más allá de las manifestaciones concretas del mito: guarda relación con el territorio arquetípico en el que se originan todos los mitos. Los planetas, en la astrología, representan las energías y los principios arquetípicos que se expresan dramática y vívidamente en la mitología. El Sol, la Luna y los planetas del sistema solar, en sus posiciones y sus ciclos, así como en su relación cambiante entre sí y con los lugares de la Tierra, simbolizan la correspondencia entre los arquetipos –los centros creadores de la vida, los poderes de la naturaleza y las «entradas secretas» de las que emanan y con las que se relacionan todos los mitos–. En los siguientes capítulos nos proponemos plantear una manera de conceptualizar y comprender cómo puede explicarse de forma plausible tal relación entre los planetas y los arquetipos.

Puesto que está relacionada directamente con los arquetipos, la astrología nos proporciona una perspectiva más allá del mito; un punto de vista, podría decirse, más amplio o elevado, una metaperspectiva. La astrología no es un mito en sí misma. Ni un relato simbólico que explique nuestra relación con el cosmos, los dioses, la naturaleza, o entre nosotros. La astrología es más bien un marco mitológico potencialmente capaz de acomodar en su ámbito todas las variaciones del mito, todos los temas y motivos expresados en la mitología universal. La astrología puede ser considerada entonces una *metamitología*: *meta* significa «más

alto», «por encima» o «sobre», y también «detrás de», pues los principios y poderes arquetípicos son las energías que están detrás del mito, las que le permiten alzarse. Los mitos son el resultado de las emanaciones creativas de estos arquetipos. Por tanto, la astrología, como metamitología, nos proporciona un marco para entender cuáles son los significados simbólicos generales asociados a los arquetipos que pueden completarse e iluminarse con ejemplos específicos de la mitología, de la literatura y las artes, de la religión y la filosofía; en definitiva, de cualquier área de la experiencia humana.

Podemos empezar a apreciar la distinción entre los principios arquetípicos (el territorio del mito) y la forma en que éstos se expresan en los relatos del mito (el contenido) si consideramos, por ejemplo, el arquetipo planetario astrológico de Venus, bien conocido por nosotros como la diosa romana del mismo nombre. Mientras que el Venus astrológico representa el *principio arquetípico universal* del amor romántico, la belleza, el placer y la armonía, los mitos se componen de relatos que tratan mediante *ejemplos específicos* la experiencia del amor y la belleza, o muestran a dioses y diosas que personifican algunas de esas cualidades, como Cupido, Eros y Afrodita. Mitos, películas, música, literatura y obras de arte proporcionan inflexiones, interpretaciones y contextos específicos a los principios arquetípicos centrales y los representan mediante relatos, símbolos, imagen y sonido. De este modo, cualquier película u obra literaria que narre una historia de amor expresa de algún modo las cualidades arquetípicas de Venus. La película o la novela son partícipes del arquetipo de Venus, por decirlo así; crean una expresión concreta del arquetipo universal.

El reino de los arquetipos, representado por el simbolismo astrológico, es la dimensión de la realidad que es

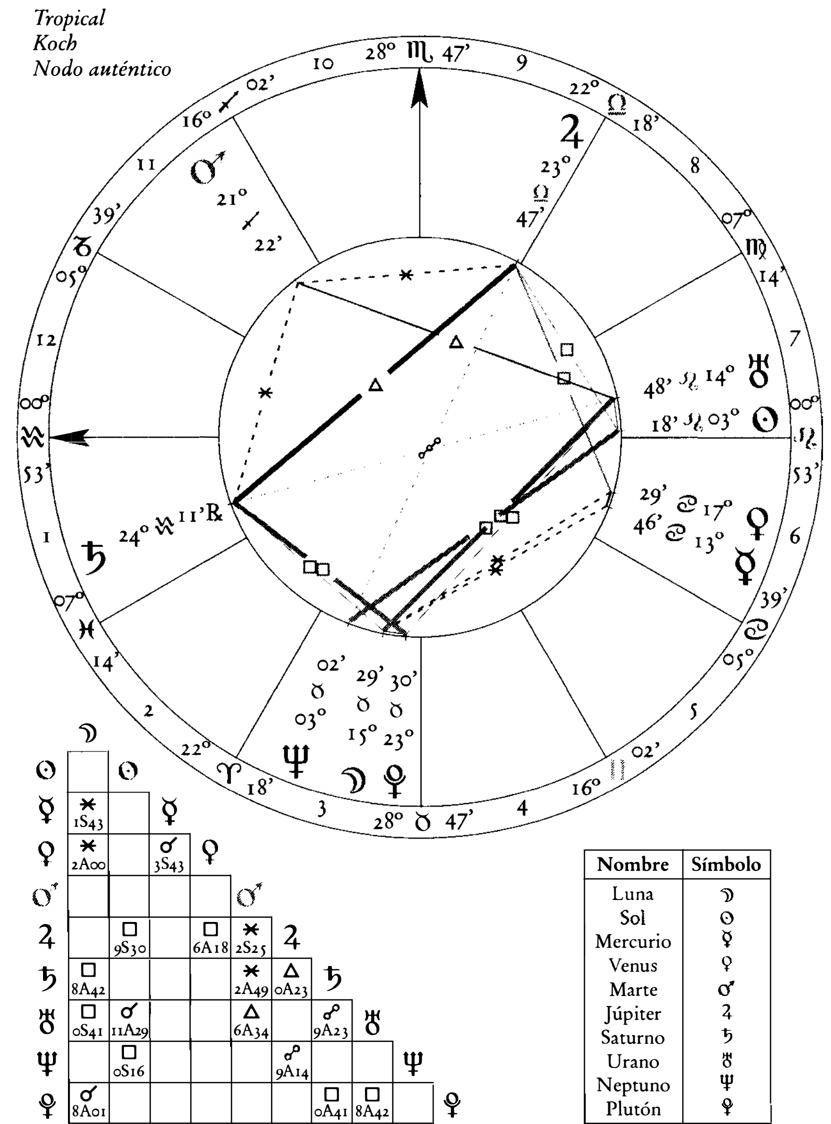
fuente creadora no sólo del mito sino, más fundamentalmente, de las energías que animan y definen dinámicamente la vida humana en todas sus formas de expresión. Todos estamos representando a cada momento temas míticos y arquetípicos a través de nuestras experiencias personales. Y esto lo digo literalmente, no como una licencia poética. Las mismas energías arquetípicas representadas en el mito, las mismas energías de las que nacen los mitos, están también detrás de las experiencias de nuestras vidas. Estas energías actúan a través de nosotros en todos y cada uno de los instantes, modelando y dando forma inconscientemente a nuestras experiencias, invadiendo nuestra imaginación. Las experimentamos de manera somática, intelectual y emocional. Los mismos principios y poderes representados en el mito se expresan en todas las vidas humanas, en cada acto e idea, en cada impulso y sentimiento. Así, el arquetipo de Venus no se expresa solamente en el mito y el arte, en el cine, la literatura o la música, sino en cada experiencia de amor romántico, belleza, amistad o placer.

Fig. 3.1. Carta natal astrológica de C. G. Jung, nacido el 26 de julio de 1875 a las 6.52 p.m. (UT) en Kesswil (Suiza). El círculo exterior muestra los signos del zodíaco y los sectores numerados conocidos como casas; en dirección al centro, el siguiente círculo contiene los símbolos planetarios y los grados, y el área central representa los aspectos (las relaciones geométricas entre los planetas). Las posiciones en la carta de los símbolos planetarios las determinan las posiciones reales de los planetas en el cielo el día y la hora del nacimiento de Jung. La carta natal se puede considerar como un mapa arquetípico que describe las relaciones entre los diferentes principios arquetípicos que modelan el carácter y las experiencias biográficas de un individuo.

[en pág. 87]

Carl G. Jung
Carta natal
26 jul 1875 NS, Lun
6:52:40 p. m. UT +0:00
Kesswil, Suiza
47°N35' 009°E20'
Geocéntrico
Tropical
Koch
Nodo auténtico

Nombre	Aspecto	Ángulo
Conjunción	☌	0°00'
Oposición	☍	180°00'
Trígono	△	120°00'
Cuadratura	□	90°00'
Sextil	⚹	60°00'



	☽	☉	☿	♀	♂	♃	♄	♅	♆
☉									
☿	⚹ 1S43								
♀	⚹ 2A00		☌ 3S43						
♂									
♃		□ 9S30		□ 6A18	⚹ 2S25				
♄	□ 8A42				⚹ 2A49	△ 0A23			
♅	□ 0S41	☌ 11A29			△ 6A34		☍ 9A23		
♆		□ 0S16				☍ 9A14			
♇	☌ 8A01						□ 0A41	□ 8A42	

Nombre	Símbolo
Luna	☽
Sol	☉
Mercurio	☿
Venus	♀
Marte	♂
Júpiter	♃
Saturno	♄
Urano	♅
Neptuno	♆
Plutón	♇

Principios fundamentales de la astrología arquetipal

La astrología arquetipal se basa en el estudio de temas, cualidades e impulsos específicos asociados a los principios y las categorías temáticas universales conocidos como *arquetipos planetarios.* Al igual que en el caso de Venus, cada cuerpo planetario del sistema solar, así como el Sol y la Luna, está asociado a un principio arquetípico diferente que posee un conjunto de significados. Por ejemplo, el planeta Marte está relacionado con una serie compleja de cualidades y temas asociados al arquetipo del guerrero y, más generalmente, a los principios de aserción, acción y fuerza agresiva, mientras que Júpiter, en sus términos más simples, está relacionado con los principios de expansión, amplificación, elevación y abundancia.[11]

El método utilizado para analizar e interpretar las dinámicas arquetípicas de la experiencia humana según las posiciones de los planetas se basa en la consideración del alineamiento geométrico (el ángulo específico de la relación) formado entre los diferentes planetas en sus órbitas respectivas.[12] El significado de cada alineamiento planetario, o «aspecto», depende de las características arquetípicas asociadas a los planetas implicados y al ángulo concreto de la relación entre éstos. Al igual que en el punto de vista pitagórico, en la astrología los principios del número y la geometría se reconocen como fundamentales en la estructura profunda y la organización del cosmos, y los principios numéricos se reflejan en las relaciones geométricas entre los planetas (véase la fig. 3.1).

En la astrología existen dos aproximaciones principales al estudio de los arquetipos planetarios: el *análisis natal* y el *análisis de tránsito*. El análisis natal tiene como premisa

que las posiciones de los planetas en el momento del nacimiento de una persona, en relación con la localidad de nacimiento, pueden revelar un patrón de significado arquetípico que se expresa en la personalidad del individuo y en los sucesos y experiencias de su biografía personal. La segunda aproximación, el análisis de tránsito, se basa en el estudio de los ciclos de los planetas a lo largo del tiempo y en las relaciones geométricas cambiantes que se establecen entre los distintos planetas dentro de tales ciclos. Estas relaciones planetarias («tránsitos») se consideran importantes desde el punto de vista simbólico: muestran los cambios correspondientes en el contenido temático y en la cualidad de la experiencia humana. En la astrología arquetipal se analizan dos tipos de tránsitos: *tránsitos mundiales* y *tránsitos personales*. Los tránsitos mundiales tienen que ver con el mundo entero, con los patrones cambiantes de la experiencia humana *colectiva*. Los tránsitos personales, por su parte, atañen específicamente a los individuos y derivan de la comparación de las posiciones de los planetas en un momento dado con las de la carta natal del individuo.

Éstos son, definidos brevemente, los elementos esenciales de la teoría astrológica. Aunque la astrología tradicional es muy amplia y compleja, y presenta un apabullante conjunto de factores susceptibles de ser considerados, la astrología arquetipal se centra habitualmente en tres únicas formas de correspondencia, como las ha denominado Richard Tarnas: la carta natal, que muestra las posiciones de los planetas en el momento del nacimiento del individuo; las posiciones planetarias cambiantes a lo largo del tiempo respecto a la Tierra (tránsitos mundiales), y la relación entre las dos anteriores (tránsitos personales).

El panteón planetario

Vamos a estudiar ahora con más atención los diez principios arquetípicos asociados a los planetas en la astrología. Si bien debemos ser cautos a la hora de reducir los arquetipos planetarios a unos pocos significados elementales, el siguiente resumen nos servirá como punto de partida:

Planeta y símbolo	**Significados y asociaciones arquetípicas**
El Sol ☉	La luz de la consciencia; individualidad e identidad; principio central de voluntad e intención; percepción consciente; energía vital y poder creador; individualidad y anhelo de autoexpresión; el héroe, el *animus* y las cualidades del *yang*.
La Luna ☽	Los sentimientos y las respuestas y reacciones emocionales; el yo interior; el principio de empatía y cariño, cuidado y dependencia; la madre y el hijo; la familia, el hogar y el pasado; el útero, la matriz del ser, el *anima*, la Gran Madre y las cualidades del *yin*.
Mercurio ☿	Pensamiento, percepción, comunicación y conocimiento; el impulso de comprender y explicar; el intelecto, el análisis y la información.
Venus ♀	Amor romántico, belleza, placer, atracción, armonía, el impulso de complacer y ser complacido y de dar y recibir afecto, el sentido estético, el *anima* (en su conexión con la imagen interior del ideal femenino).
Marte ♂	Autoaserción, energía física, acción, lucha y esfuerzo, valor e iniciativa, fuerza y agresión, el guerrero arquetípico y el *animus* (en su conexión con la imagen interior del ideal masculino).

Júpiter ♃	Expansión, magnitud, amplificación, elevación, crecimiento, recompensa y abundancia, optimismo y confianza, la necesidad apremiante de mejorar, el impulso de adquirir experiencia, el deseo de conectar con totalidades mayores.
Saturno ♄	Contracción y restricción, estructuras y límites, lo tradicional y lo establecido, presión y disciplina, limitación y miedo, deber y responsabilidad, autoridad y juicio, ancianidad, tiempo y mortalidad, muerte y finales, cristalización de la forma.
Urano ♅	Libertad e individualismo, rebelión y revolución, liberación y emancipación, cambios y reversiones súbitos e inesperados, lo nuevo y lo revolucionario, la invención y el genio creativo, el despertar y la experiencia de romper límites.
Neptuno ♆	Trascendencia y experiencia espiritual, disolución y síntesis, unidad oceánica y unidad indiferenciada, lo ideal y lo imaginario, mitos y sueños, lo encantado y lo sagrado, lo elusivo y lo ilusorio, lo sutil y lo sensible.
Plutón ♇	El poder primario de la destrucción y la creación; potenciación e intensidad; compulsión inconsciente; evolución y transformación; energía instintiva; el «inframundo» del inconsciente reprimido; el ciclo natural de nacimiento, sexo, muerte y renacimiento.

Fig. 3.2. Tabla de planetas, símbolos planetarios y significados arquetípicos.

Aunque según el astrólogo consultado se pueden encontrar pequeñas variaciones en los significados atribuidos a los planetas, tradicionalmente se acepta la lista de la figura 3.2 como una muestra bastante precisa de los significados planetarios.

En la astrología se considera que la personalidad humana es una expresión de la interacción compleja de estos principios relativamente diferentes: el Sol representa la consciencia del ego y la identidad propia; la Luna, los sentimientos; Mercurio, la mente racional, etcétera. El estudio y la interpretación de las relaciones dinámicas entre esos principios han centrado el interés de la astrología psicológica moderna. Sin embargo, los arquetipos planetarios no son sólo principios psicológicos experimentados dentro de la psique individual, sino también factores transpersonales cuya influencia se puede percibir rápidamente en los asuntos del mundo, en nuestra experiencia colectiva. Mientras que la mente moderna hace distinciones claras y a menudo crea dicotomías artificiales entre lo individual y lo colectivo, lo interno y lo externo, lo psicológico y lo físico y lo humano y lo natural, la perspectiva astrológica (en su forma arquetípica) postula la existencia de factores trascendentes que se abren paso entre tales dicotomías.

Consideremos, por ejemplo, la variedad de maneras en que el arquetipo planetario de Plutón halla su expresión en la experiencia humana. La investigación astrológica ha establecido que la función primaria del arquetipo plutoniano es potenciar, intensificar, profundizar, destruir y transformar. Simboliza la experiencia en la vida humana, tanto la interna como la externa, la individual como la colectiva, de la fuerza instintiva de la naturaleza, el poder evolutivo que busca su propia transformación mediante el encuentro con la consciencia autorreflexiva humana. Por tanto, el arque-

tipo de Plutón se experimenta intrasubjetivamente como una fuerza instintiva persuasiva, como el impulso o la voluntad de utilizar el poder propio y como el acicate hacia la transformación; pero también se manifiesta externamente como el poder elemental primario de la naturaleza que deja su impronta en la experiencia colectiva humana, produciendo a menudo la transformación y reestructuración radical del mundo externo. Plutón hace referencia al titánico poder instintivo que surge de nuestro interior y, también, al poder titánico que surge de las profundidades de la Tierra en las erupciones volcánicas, o a la energía nuclear y a la inmensa energía almacenada en la materia. E igualmente remite a nuestra naturaleza animal instintiva e incivilizada y al aspecto salvaje del mundo animal que se encuentra, por ejemplo, en la selva o en el bosque: el mundo darwiniano de la naturaleza «de dientes y garras rojas» donde domina el instinto de «matar o que te maten».[13] En la filosofía, el principio plutoniano lo representan el principio de la voluntad de poder de Nietzsche y la idea de la voluntad ciega e inexorable de la naturaleza de Schopenhauer. Más específicamente, en la epistemología vemos expresarse con la mayor claridad el principio plutoniano en la obra de Foucault, con su énfasis en la motivación subyacente de poder que existe detrás de todo conocimiento. En la psicología, el arquetipo plutoniano se describe según la noción freudiana del *id*, los impulsos del inconsciente biológico-instintivo que deben ser controlados y subyugados por el ego racional a instancias del superego, la autoridad moral interiorizada. El principio plutoniano también guarda relación con el arquetipo junguiano de la sombra, el lado oscuro de la psique que contiene el poder y la fuerza reprimidos y enterrados bajo lo inconsciente y que equilibra la parcialidad de la personalidad consciente. Y un elemento del arquetipo plutoniano

aparece descrito asimismo en el concepto de Alfred Adler del impulso de poder del individuo. Los temas de Plutón se expresan en el mito y en la manifestación simbólica de los temas míticos y arquetípicos de la realidad concreta. Por ejemplo, Plutón se relaciona con el inframundo mítico, que estaba gobernado, por supuesto, por el dios romano Plutón (el griego Hades); con el «inframundo» de la psique explorado en la psicología analítica, y con el submundo mafioso de los sindicatos del crimen, donde los temas del inframundo psicológico y mítico se representan a un nivel sociocultural. La dimensión plutoniana de la experiencia abarca también aquellas cualidades universales u «objetos eternos», por usar la terminología de Whitehead, que se asocian al tema del inframundo: olores repugnantes, sabores desagradables, el color negro, el frío y el calor extremos, etcétera. Plutón está relacionado con los procesos de putrefacción, deterioro y destrucción, y con todo lo que ha sido reprimido o descartado, obligado a hundirse en el vientre de la Tierra, por así decirlo: heces, basura, desechos y cosas parecidas. Aun así, conforme aprendemos sobre los mitos del mundo descubrimos que entre el lodo del inframundo hay muchas cosas de gran valor, y, como veremos más adelante, la tarea del héroe es penetrar en las profundidades abismales guiado por la luz de la consciencia del ego para sacar a la superficie el «tesoro difícil de conseguir».

En cuanto a la psicología humana, Plutón se relaciona con la catarsis del poder instintivo-emocional, tanto en los individuos (como ocurre durante las sesiones terapéuticas experienciales, por ejemplo, o en la descarga sexual y otras actividades de expresión instintiva) como colectivamente, cuando los instintos primitivos enterrados bajo la naturaleza humana salen a la superficie en períodos de guerra o de colapso del imperio de la ley, en los que a me-

Arquetipo plutoniano	
Significados y principios	Instinto, evolución, muerte-renacimiento, transformación, fuerza elemental, naturaleza, creación-destrucción.
Cualidades y características	Profundidad, potenciación, intensidad, aspectos extremos, compulsión, impulso avasallador, lo devorador, lo obsesivo, lo posesivo, lo implacable.
Conceptos psicológicos y filosóficos relacionados	La sombra, el *id*, la voluntad schopenhaueriana, la voluntad de poder nietzscheana, maná, destino, pirocatarsis, libido, lucha entre la vida y la muerte, escatología.
Expresiones mitológicas	El inframundo, Śiva-Śakti, el poder de la kuṇḍalinī, Dioniso, Pan, Hades, el Diablo, Kālī, Medusa, Uróboros, Mercurio, Durgā, Māra, Quetzalcóatl.
Asociaciones en el mundo natural	Fuego, volcanes, fuerzas titánicas de la naturaleza, energía nuclear, explosiones, frío y calor extremos.
Formas personificadas	Dictadores, gángsters, políticos y empresarios sedientos de poder, investigadores, psicoterapeutas, trabajadores subterráneos (como los mineros o los arqueólogos).

Fig. 3.3. Ejemplo de multidimensionalidad arquetípica: el arquetipo plutoniano.

nudo cautivan de manera poderosa e hipnótica la psique colectiva con efectos devastadores. A nivel mítico, la experiencia plutoniana de la catarsis y la liberación del instinto están personificadas por los dioses helenos Pan (el dios mitad cabra con cuernos de sátiro que reaparecerá como el Demonio en el cristianismo) y Dioniso (el dios del vino, que, como mostró Nietzsche, está asociado a estados de posesión frenéticos, poder vital sin restricciones, el impulso de abandonarse a los instintos y la aniquilación del yo individual).[14] A nivel social, los aspectos del arquetipo plutoniano se manifiestan, por ejemplo, en la licenciosidad sexual desbocada o en cualquier actividad en la que la consciencia humana individual se disuelve en la psicología de una masa mayor y, en consecuencia, se produce una descarga de energías instintivo-emocionales acumuladas, como en las aglomeraciones de los conciertos de rock, las ferias, las manifestaciones de protesta o los acontecimientos deportivos. Ya sean míticas o psicológicas, individuales o colectivas, elevadas o destructoras, todas las formas de catarsis y potenciación del instinto caen dentro del rango multidimensional de significados arquetípicos del Plutón astrológico.

Lo que es cierto para Plutón, lo es para todos los planetas. Cada uno está asociado a significados universales arquetípicos que impregnan la realidad a todos los niveles (físico, psicológico, emocional, intelectual, sociocultural, mítico y espiritual) y que indican la existencia de principios y poderes trascendentes que estructuran y animan dinámicamente la experiencia humana. Estos arquetipos planetarios son los poderes que en el pasado modelaron los mitos y que en el futuro, en el contexto cultural e histórico de la era moderna, modelarán nuevas formas de expresión mítica individual.

Aunque aquí me he centrado en el panteón mítico occidental (pues es el que resultará más familiar a la mayoría de los lectores y el que guarda una relación más clara con la tradición astrológica de Occidente), debo subrayar que los arquetipos planetarios astrológicos son de naturaleza *transcultural*, por mucho que la expresión de tales principios siempre esté enmarcada en el contexto cultural, histórico y geográfico en el que se manifiesta. Las características y cualidades de Plutón no las expresan únicamente los dioses helenos Hades, Dioniso y Pan, o la gorgona Medusa, sino que aparecen también en deidades de todas las tradiciones míticas. En la mitología hindú, por ejemplo, el dios Śiva, que representa el ardiente ritmo perpetuo del proceso cósmico de creación y destrucción, personifica un aspecto esencial del arquetipo plutoniano, como ocurre asimismo con Śakti, la contraparte femenina de Śiva. Otros elementos importantes del significado de Plutón los representan las diosas hindúes Kālī y Durgā, la demoníaca Māra de la tradición budista y el dios germánico Wotan. El dios-hombre alquímico Mercurio expresa también en muchos aspectos la dimensión plutoniana de la experiencia, al igual que el motivo gnóstico-alquímico de la serpiente Uróboros devorándose a sí misma.[15]

A partir de estos ejemplos se ve claramente que el significado de los principios arquetípicos no se limita a determinados temas míticos ni está personificado por un solo tipo de dios. En la naturaleza de los arquetipos resulta esencial que exista algo de la ambigüedad inherente del mito, pues los principios arquetípicos no tienen un significado único que pueda describirse exhaustivamente con unas cuantas palabras clave. Los arquetipos son más bien poderes creativos multidimensionales y complejos cuyos significados, como señaló Jung, se transmiten a menudo más evocadoramente

y con mayor precisión mediante la fluidez, la flexibilidad y el dinamismo del mito que a través de conceptos: «El mitologema proteico y el símbolo reluciente», sostiene, «expresan los procesos de la psique de una manera mucho más incisiva y, en última instancia, clara que el más claro de los conceptos».[16]

Es erróneo, o más bien imposible, llevar a cabo cualquier intento de reducir los principios arquetípicos a un conjunto de significados fijos, como Jung pone de manifiesto:

> Los principios de base, los *archai* [arquetipos], del inconsciente son indescriptibles debido a su riqueza de referencias, aunque sean reconocibles en sí mismos. Obviamente, el intelecto discriminador sigue intentando establecer su unicidad de significado, y de esta manera yerra el objetivo esencial; lo que podemos establecer por encima de todo como lo único consistente con su naturaleza es su significado múltiple, su abundancia de referencias casi ilimitada, lo que hace imposible cualquier formulación unilateral.[17]

Dicho esto, a pesar de la amplitud y la diversidad de expresiones de los arquetipos, todos parecen relacionarse con significados centrales inmutables:

> Las representaciones arquetípicas [...] son estructuras muy variadas que apuntan en su totalidad a una forma básica esencialmente «irrepresentable». Esta última está caracterizada por ciertos elementos formales y por ciertos significados fundamentales.[18]

Los arquetipos planetarios de la astrología guardan relación con estos significados fundamentales; el reto del astrólogo es explorar la manera en que estos significados se

pueden manifestar en detalles concretos de la vida humana y, a la inversa, reconocer el significado arquetípico en esos detalles concretos.[19]

Abordar nuestra experiencia vital desde un punto de vista arquetípico, como estoy sugiriendo aquí, es centrarse en lo universal más que en lo particular; es centrarse en los elementos comunes de la experiencia humana y en aquellos factores subyacentes que están más allá de la volición y el control de los seres humanos, pero guardan una íntima relación con los sentimientos, las motivaciones, las pulsiones, las pasiones, las ideas y los actos. Por trazar una analogía sencilla, del mismo modo que se pueden observar diferentes combinaciones de colores en nuestro campo de percepción, se observan diferentes combinaciones de cualidades, significados y principios arquetípicos inherentes a la experiencia humana. Y del mismo modo que el color verde aparece en muchas de nuestras percepciones pero siempre en distintos contextos y combinaciones con otros colores y formas, los arquetipos planetarios están presentes en cada vida individual pero se expresan de una manera única en función de las circunstancias, el contexto y nuestra participación consciente. El arquetipo planetario de Venus, retomando nuestro ejemplo anterior, habita en todos nosotros, pero cada uno lo expresamos de una forma específica: nuestros gustos son singulares, nos enamoramos de una persona concreta, nuestras respuestas estéticas siempre responden a manifestaciones individuales de la belleza. La perspectiva astrológica no dirige nuestra atención hacia los elementos particulares, sino hacia los factores universales que subyacen a esas manifestaciones específicas. El uso de los planetas del sistema solar como representaciones simbólicas de los principios arquetípicos nos permite identificar y distinguir dichos universales, y mediante la astrología podemos ex-

plorar cómo se expresan a través de nuestras experiencias personales.

Los diferentes principios arquetípicos simbolizados en la astrología se combinan en relaciones dinámicas para constituir *complejos arquetípicos*, cada uno con un rango de temas y formas de expresión que reflejan el significado de los principios particulares implicados. La combinación arquetípica de Venus con Plutón, por ejemplo, une los temas venusianos del amor, la belleza, el placer y la armonía con el arquetipo plutoniano de la potenciación, la fuerza instintiva, el tema del inframundo, el ciclo muerte-renacimiento y la transformación. Esta combinación arquetípica se puede manifestar de muchas formas distintas pero temáticamente consistentes: como un amor devorador y quizá obsesivo que parece sustentado o predestinado por los poderes de la naturaleza; como una transformación por medio de una experiencia romántica, estética o sexual, o relacionada con ésta; como una indulgencia desbocada en la consecución del placer; como una sexualidad compulsiva y licenciosa; como el deterioro de la belleza o la pasión; como la compulsión de agradar a los demás, o como el amor al poder en sus múltiples formas. En la mitología, se sugiere muy claramente una dimensión de esta combinación arquetípica en el mito griego del rapto de Perséfone (Venus) a manos de Hades, que la lleva consigo al Inframundo (Plutón). En la literatura hay dos ejemplos evidentes del mismo tema arquetípico presentado de manera muy diferente: el *Romeo y Julieta* de Shakespeare, con su exploración del poder devorador y en última instancia condenado del amor romántico, y el cuento de *La bella y la bestia*, con su retrato del impacto transformador del amor romántico y la belleza. La obsesión de Fausto con Gretchen, concertada por el diabólico Mefistófeles en la obra de Goethe, también está relacionada con este complejo arquetípico.

Sin embargo, estos ejemplos no deberían llevarnos a concluir que los mitos o las obras de arte admiten ser reducidos a unos cuantos principios arquetípicos abstractos. Al contrario, cada mito se sustenta por sí solo y tiene un valor intrínseco, con su propio significado instructivo a muchos niveles. Cada mito explora e ilumina ciertos aspectos de los principios arquetípicos universales reconocidos en la astrología. Los mitos son enunciados refinados de los principios arquetípicos que reflejan la sabiduría acumulada de la raza humana. De este modo, proporcionan indicaciones sobre la manera en que uno puede abrirse a la experiencia esencial de los arquetipos y entender e introducirse conscientemente en la clase de transformación particular exigida por una combinación arquetípica. Cada mito mejora nuestra comprensión de los principios arquetípicos que expresa.

Además, los mitos no transmiten un solo tema o principio arquetípico, sino muchos al mismo tiempo. Un único relato mítico como la *Odisea* está compuesto por numerosos temas arquetípicos diferentes: un viaje, un encuentro con lo femenino, el sacrificio, la búsqueda de la identidad, la transformación, la iluminación, entre otros muchos, cada uno asociado a distintas combinaciones de los arquetipos planetarios. Como muestra la tabla de la página 103 (véase la fig. 3.4), el símbolo cristiano de la crucifixión también puede verse como la expresión de un conjunto de complejos arquetípicos diferentes. Se relaciona con Saturno-Neptuno porque representa la intersección entre la realidad histórica, encarnada y mortal de la existencia (Saturno) y la divinidad eterna, universal y trascendente (Neptuno); con Urano-Neptuno si nos centramos en la ruptura (Urano) de Jesús en su avance hacia la iluminación espiritual (Neptuno) y la liberación (de nuevo Urano), y con el complejo Satur-

no-Plutón en su asociación con temas como el sufrimiento extremo, la tortura, la prisión, el juicio, la humillación, la muerte-renacimiento, la mortificación (Saturno) de los instintos animales (Plutón) y la transformación (Plutón) de la estructura del ego humano (Saturno). Al explorar de esta manera las dinámicas arquetípicas de un mito o un símbolo religioso, se acrecienta nuestra comprensión de los temas universales contenidos en el mito, del mismo modo que el mito contribuye a arrojar luz sobre nuestra comprensión de los arquetipos planetarios universales, que no son factores uniformes, sino creativos, evolutivos e indeterminados como sus formas de expresión.

Así pues, los arquetipos planetarios son factores dinámicos, ocultos en el trasfondo de la existencia, que dan forma a la experiencia humana. De manera semejante a la noción popular de los dioses griegos que viven por encima de nosotros en su hogar olímpico, colaborando o compitiendo entre sí para influir en el destino de los seres humanos en el mundo que se extiende a sus pies, los arquetipos planetarios actúan sobre la experiencia humana desde una zona trascendente muy alejada de nuestra consciencia normal. Al interpretar mediante la astrología el significado de las posiciones de los planetas en el sistema solar, se podría decir que los dioses se vuelven visibles a nuestros ojos. De hecho, se antoja un acto de cortesía cósmica que las formas planetarias visibles de los poderes arquetípicos trascendentes se hayan vuelto accesibles para nosotros, permitiéndonos conocer el orden profundo de la vida y embelesarnos ante él, así como orientarnos en nuestro viaje espiritual gracias a los trayectos ordenados de estos grandes indicadores celestiales.

Temas de Saturno	Temas de Plutón
Estructuras del ego, mortalidad, carga, muerte, finales, sufrimiento, juicio, prisión, realidad encarnada, materia, espacio-tiempo	Aspectos extremos, intensidad, infierno, purgatorio, ciclo de muerte-renacimiento, transformación y resurrección, instintos, deseos
Complejo Saturno-Plutón ↓ Mortificación de los deseos carnales Muerte del hombre animal Destrucción del ego Muerte-renacimiento/resurrección Humillación y juicio brutal Carga inmensa, tortura	

Temas de Saturno	Temas de Neptuno
Estructuras del ego, mortalidad, carga, muerte, finales, sufrimiento, juicio, prisión, realidad encarnada, materia, espacio-tiempo	Espiritualidad, divinidad, fe, simbolismo, imaginación, ilusión, engaño, compasión, simpatía, unicidad, ideales
Complejo Saturno-Neptuno ↓ Intersección de lo eterno/divino y lo encarnado/material en el tiempo Noche oscura del alma, alienación espiritual, pérdida de la fe Manifestación física de significado espiritual simbólico Muerte de Dios en la figura de Su hijo Desesperación y desilusión Compasión ante el sufrimiento	

Fig. 3.4. Temas arquetípicos en la Crucifixión: Saturno-Plutón y Saturno-Neptuno.

Un detalle notable sobre la astrología, que hace que potencialmente resulte de gran valor para la humanidad, es que, al tener en cuenta nuestra relación física con los planetas del sistema solar, nos permite entender cómo nos relacionamos con los correspondientes principios arquetípicos en la psique. Por ejemplo, si alguien considera la posición de Plutón en el momento de su nacimiento respecto al lugar donde vino al mundo, puede empezar a comprender, de acuerdo con los principios bien establecidos de la interpretación astrológica, la naturaleza de su relación personal con las cualidades, las energías y los temas arquetípicos asociados a este planeta. La posición del *planeta* Plutón y su relación geométrica con otros planetas se puede interpretar simbólicamente para determinar cuál es nuestra relación con el *arquetipo* Plutón, es decir, de qué manera el principio plutoniano se relaciona con los otros principios arquetípicos y cómo se experimentará esto en nuestra vida.

Insisto en que, debido a que los planetas representan simbólicamente los principios arquetípicos, determinar nuestra relación física con ellos nos permite determinar también cómo nos relacionamos con los principios arquetípicos que simbolizan. En términos de la analogía entre arquetipos y dioses, esto equivale a conocer cuál es nuestra relación personal con los diferentes dioses. La astrología nos muestra el papel que representa cada dios en nuestra vida, de qué manera se relacionan entre sí los distintos dioses en nuestra experiencia vital y en qué épocas se activarán o acentuarán los temas míticos específicos asociados a determinados dioses o arquetipos.

De este modo, una perspectiva astrológica puede proporcionar a la experiencia humana un punto de vista mítico

y revelar un significado arquetípico más profundo. Aniela Jaffé, que trabajó con Jung y se convirtió en una de las principales intérpretes de su obra, señaló que la experiencia del significado de la vida se relaciona con «el reconocimiento o la experiencia de los arquetipos intemporales como los operadores que se ocultan tras las escenas de la vida».[20] De ser así, la astrología arquetipal, al hacer posible la identificación de estos temas y principios arquetípicos ocultos, podría restaurar en cada vida individual el sentimiento de la existencia de significado, derivado no de cierta religión o doctrina ni de cierta filosofía o credo, sino de nuestra propia relación personal con los poderes arquetípicos del cosmos.

Por supuesto, el significado de la vida humana, aunque sea único para cada individuo y potencialmente distinto de los valores y objetivos de la cultura general, está ligado de manera inextricable al contexto histórico-cultural específico en el que uno vive. Para entender una vida individual hay que tener presentes los ciclos colectivos en los que todos somos partícipes. Otra dimensión importante de la astrología arquetipal, tratada extensamente por Richard Tarnas en su obra de 2006, *Cosmos y Psique*, es el análisis de los patrones arquetípicos de los sucesos de la historia mundial. Tras examinar los patrones de la historia desde la Era Axial en el primer milenio a.C. hasta la actualidad, la investigación de Tarnas sugiere que cuando dos o más planetas en sus órbitas forman un alineamiento geométrico significativo, los sucesos del mundo en esa época (revoluciones y guerras, movimientos sociales y políticos, expresiones artísticas y descubrimientos científicos, cambios culturales y transformaciones espirituales) y el *Zeitgeist* dominante reflejan los significados arquetípicos asociados en la astrología a esa combinación planetaria. En uno de los ejemplos más impactantes, Tarnas observa que los períodos de la historia en los

que Urano y Plutón se han encontrado geométricamente alineados 0, 90 o 180° aproximadamente (como los períodos 1787-1798, centrado en la Revolución francesa, y 1845-1856, caracterizado por revoluciones en toda Europa y en el resto del mundo, así como la década de 1960) destacaron por varios temas relacionados con la interacción dinámica de los dos arquetipos asociados a estos planetas, incluyendo la erupción de poderosos impulsos revolucionarios, la liberación de los instintos (libidinosos o agresivos), la potenciación de los movimientos de liberación de las masas, una aceleración decisiva del avance tecnológico y la innovación cultural, y un ambiente de cambio tumultuoso y de turbulencia.[21] Por ejemplo, el radical cambio social y cultural de los sesenta (la revolución sexual, la explosión del rock and roll, el auge de la contracultura juvenil, los memorables avances tecnológicos que culminaron en el viaje a la Luna, el movimiento feminista y la liberación gay) refleja el significado combinado de los arquetipos de Urano y Plutón. Por una parte, señala Tarnas, el arquetipo de Urano (relacionado con el cambio súbito, la revolución, la rebelión y la revuelta, el anhelo de libertad, el despertar, la invención, etcétera) se ve activado por el arquetipo de Plutón, que intensifica y potencia el principio de Urano; y por otra, de manera simultánea, el arquetipo de Plutón (asociado al poder de los instintos sexuales y agresivos, la energía acumulada en la psique inconsciente, la destrucción y la transformación, el tema del inframundo, etcétera) se libera, despierta y, de repente, sale a la luz empujado por el arquetipo de Urano. Tarnas descubrió también que en las artes y las ciencias, durante los meses y años en que Júpiter y Urano presentan un alineamiento geométrico significativo, tienden a producirse avances creativos y saltos hacia delante más breves y frecuentes, mientras que los alineamientos significativos entre

Saturno y Plutón a menudo se correlacionan con períodos históricos de gran tensión, crisis, opresión, privaciones y «sucesos de gran peso con consecuencias duraderas», como el comienzo de las dos guerras mundiales y los ataques al World Trade Center y al Pentágono el 11 de septiembre de 2001.[22] La estimulación mutua de dos o más principios arquetípicos, indicada por el correspondiente alineamiento planetario en un momento dado, crea patrones y campos de significado arquetípico que definen el contexto de nuestras vidas.

Por supuesto, en la época moderna no estamos acostumbrados a pensar en términos de mitos y arquetipos; no relacionamos nuestra experiencia cotidiana con los temas universales del mito y la religión, ni reconocemos la expresión de poderes arquetípicos definidos en nuestra vida o en la historia mundial. Fomentar esta capacidad es un primer requisito crucial para desarrollar una perspectiva mitológica de la vida. Aprender a detectar lo mítico y lo arquetípico en el mundo cotidiano nos abre el paso a una relación consciente con las fuerzas profundas del cosmos, nos franquea la entrada a un cosmos con significado. La astrología puede ser muy valiosa para alcanzar este fin, al permitirnos determinar con precisión nuestra relación personal con estas fuerzas, comprender el patrón arquetípico de nuestra «relación original con el universo», de modo que desarrollemos no sólo nuestra propia filosofía y poesía, como alentaba Emerson, sino también nuestra propia mitología, nuestra propia historia vital arquetípica basada en nuestra relación personal con el cosmos; una historia en la que cada uno de nosotros puede, a su manera única, convertirse en el héroe arquetípico de su vida.

Ahora dirigiremos nuestra atención al mito clásico del héroe, iluminado y popularizado por la obra de Joseph

Campbell, sin dejar de explorar el modo en que la astrología arquetipal puede emplearse como una perspectiva mítica de nuestra época. El mito de la aventura del héroe es el patrón psicológico fundamental de la experiencia humana, el mito prototípico de la propia consciencia, y en este sentido proporciona un punto de referencia central a la perspectiva arquetípica ofrecida por la astrología.

El monomito del viaje del héroe

El héroe de las mil caras, publicado por primera vez en 1949, es el libro de Campbell por el que sigue siendo más conocido. En él, esboza las etapas y temas diversos del viaje del héroe y plantea la tesis, mediante ejemplos esclarecedores, de que el mito del héroe es universal, de que aparece en la misma forma básica en todas las culturas del mundo.[23] Los relatos míticos de los viajes de Odiseo, de la búsqueda del Vellocino de Oro por parte de Jasón y los argonautas, del descenso de Psique al Inframundo, de los trabajos de Hércules y la epopeya de Gilgamesh, de las vidas de Jesucristo y de Gautama Buda, así como la representación cinematográfica moderna de las aventuras de Luke Skywalker y Frodo Bolsón, son variaciones del patrón subyacente del mito del héroe. Debido a su ubicuidad, a que por lo visto se trata de un tema universal único que aparece en los mitos de todos los lugares y épocas, Campbell dio al viaje arquetípico del héroe el nombre de *monomito*, que resume en la siguiente «fórmula» mitológica:

> El héroe mitológico sale de su choza habitual o castillo, es atraído con engaños, llevado a la fuerza, o se dirige voluntariamente al umbral de la aventura. Allí encuentra una presencia

sombría que vigila el paso. El héroe puede derrotar o aplacar a este poder y entrar con vida en el reino de la oscuridad (lucha fraternal, lucha contra el dragón; ofrenda, hechizo), o bien morir a manos de su contrincante y descender a la muerte (desmembramiento, crucifixión). Tras el umbral, el héroe viaja a través de un mundo de fuerzas desconocidas pero extrañamente íntimas, algunas de las cuales lo amenazan (pruebas), mientras que otras le proporcionan ayuda mágica (auxiliares). Cuando llega al nadir del periplo mitológico, pasa una prueba suprema y recibe su recompensa. El triunfo puede estar representado por la unión sexual del héroe con la diosa-madre del mundo (matrimonio sagrado), su reconocimiento por parte del padre-creador (expiación paterna), su propia divinización (apoteosis) o, de nuevo, si los poderes le son todavía hostiles, el robo del botín que acudió a buscar (robo de la esposa, robo del fuego); intrínsecamente, se trata de una expansión de la consciencia y, por tanto, del ser (iluminación, transfiguración, libertad). La última tarea es el retorno. Si los poderes han bendecido al héroe, viaja ahora bajo la protección de éstos (emisario); si no es así, huye y lo persiguen (huida con transformación, huida con obstáculos). En el umbral del retorno, los poderes trascendentales deben quedar atrás; el héroe vuelve a emerger del reino del terror (retorno, resurrección). El botín que trae consigo restaura el mundo (elixir).[24]

Temas como la «llamada a la aventura», el encuentro con el «guardián del umbral», la «lucha contra el dragón» y el «periplo nocturno» o el «descenso al inframundo» aparecen de diferentes formas en la mayoría de los mitos del héroe. Sin embargo, las características que se observan en todos los mitos del héroe, evidentes en la cita anterior, son las tres etapas fundamentales de la separación, la iniciación (o transición) y el retorno.[25] En primer lugar, el héroe sufre la

experiencia de la separación del grupo común, de la realidad consensuada y el horizonte conocido de la familia, de la clase social, la cultura o incluso el mundo entero. Se lo llama a la acción para que cumpla algún propósito velado y se lo arroja a una zona de poder magnificado y peligro que no se parece a nada que haya experimentado antes en el mundo normal. En este reino de aventura, el héroe (durante la fase de iniciación) supera una serie de desafíos extraordinarios y experiencias transformadoras, que a menudo adquieren la forma de un encuentro cercano a la muerte o episodios de sufrimiento extremo. La aventura del héroe es arriesgada y está erizada de peligros, por lo que no debe tomarse a la ligera. Es un «camino de bordes afilados», como señala Jung, «que debe pisarse únicamente por el amor de Dios, sin garantías y sin autorización».[26] Por último, sin embargo, en la etapa del retorno, el héroe, transformado por su experiencia, regresa al lugar de donde partió llevando consigo el «tesoro enterrado» recogido en la tierra mágica de la aventura. El héroe resurge rejuvenecido en espíritu, con el carácter transformado o con mayores poderes vitales, quizá con el botín de la percepción espiritual o de una nueva visión que resulta valiosa para la cultura del conjunto. El desafío del viaje de retorno, como señala Campbell, es comunicarse con el mundo cuando el héroe comparte con la comunidad el «tesoro recuperado» e incorpora su sabiduría a la vida de la cultura.

Si se le pide a alguien que imagine un héroe moderno, lo más probable es que piense en alguna figura pública famosa o que haya logrado algo extraordinario, o quizá en una persona que destaque por un acto de gran valentía. El heroísmo se asocia invariablemente con algún tipo de logro o acto en el mundo. Sin embargo, Campbell creía que el heroísmo, en otro nivel, también se podía entender en un sentido

psicológico o espiritual. Sostenía que los mitos del héroe, incluso cuando existen puntos de referencia históricos claros, deben interpretarse principalmente como metáforas y modelos simbólicos, mediante la imaginería fantástica del mito, de la búsqueda humana de significado, de un sentimiento de identidad más profundo, del cumplimiento de un destino o vocación particular, o de la autorrealización y la iluminación espiritual. Cada uno de nosotros, sugiere, puede servirse de los mitos del héroe para arrojar luz sobre los temas y patrones de su propia experiencia, para tomarlos como guía en las fases y desafíos cambiantes de una vida realmente vivida.

«Los hombres tienen destinos míticos igual que los héroes griegos», declaró Jung, de modo que incluso hoy, en nuestra civilización tecnológica, se puede aplicar el mito del héroe a la vida del individuo moderno.[27] Nuestros antepasados lidiaban con el mismo conjunto fundamental de poderes de transformación que nosotros, salvo por el detalle de que esos poderes se manifestaban en contextos diferentes y se percibían de distinta manera. Puesto que el mito moderno ya no reconoce la existencia de esos poderes, nos resultaría útil (quizá incluso imprescindible) volver la vista hacia esos mitos antiguos en busca de guía e instrucciones para nuestra propia época. Esos relatos, como ya hemos señalado, son manifestaciones de la dimensión arquetípica de la psique colectiva, modeladas por la imaginación mítica, y expresan simbólicamente los procesos del desarrollo psicoespiritual alcanzado por la humanidad a lo largo de los siglos. Los mitos del héroe todavía son relevantes y ejercen un irresistible atractivo sobre la imaginación colectiva, porque hablan de transiciones vitales y desafíos inherentes a la condición humana, aquellos a los que la especie humana se ha enfrentado en su épico viaje evolutivo.

La importancia evolutiva del mito del héroe

Erich Neumann plantea esta interpretación evolutiva en *The Origins and History of Consciousness*. Argumenta, basándose extensamente en las ideas de Jung, que los relatos de los mitos del mundo describen de manera simbólica el surgimiento progresivo de la consciencia del ego en el transcurso de la historia de la humanidad. Los mitos del héroe, propone, representan la lucha épica de los seres humanos por aumentar su consciencia y su independencia desde su pasada identidad preconsciente con la naturaleza, por la autonomía y la identidad, y por la adquisición de un sentimiento de seguridad frente a un mundo peligroso, desconocido e incierto.

Según Neumann, la primera etapa de este proceso de emergencia y diferenciación de la consciencia está expresada en los mitos de la creación. Sostiene, por ejemplo, que aquellos mitos que narran la aparición de la luz representan simbólicamente el nacimiento de la consciencia humana en medio de la oscuridad primigenia del mundo, poniendo fin al sueño inconsciente de la naturaleza. Esta condición inconsciente primordial en la que la vida se encontraba bajo un velo de oscuridad, ignorante de su propia existencia, la simboliza claramente el Uróboros, el dragón-serpiente devorador de sí mismo, que representa la vida que se autoconsume perpetuamente en un ciclo inexorable de creación y destrucción, impulsada por el instinto y por la voluntad ciega de la naturaleza. Con la aparición de la luz y con la «separación de los Padres del Mundo» mitológica en un Padre celestial y una Madre Naturaleza, nació la consciencia de los opuestos (masculino-femenino, luz-oscuridad, bien-mal, yo-otros), y la unidad original del mundo quedó dividida.[28] A continuación se produjo una separación gradual

del incipiente ego-yo respecto de su unidad original con la naturaleza, respecto del ensimismamiento inconsciente de la base del ser. Tras esta diferenciación, cuando los seres humanos empezaron a considerarse tenuemente a sí mismos como seres independientes con voluntad propia, separados de su entorno natural, la imaginación mítica concibió la matriz de la naturaleza como la Gran Madre que todo lo nutre y de la que nació el héroe, que representa el ego-yo y debe luchar valientemente por separarse de ella, para así realizar la transición esencial hacia la independencia y la autodeterminación. La Gran Madre, que había engendrado al héroe en su útero y lo había alimentado durante la infancia del yo, se convirtió así, en su oscuro aspecto destructor, en la Madre Terrible cuyo abrazo antes bienvenido amenazaba ahora con sofocar y extinguir la incipiente autonomía e individualidad del ego en ciernes.

Con cada transformación del desarrollo que experimenta el ego, el inconsciente se imagina simbólicamente de una manera distinta. En el mito, este proceso culmina con la representación del poder inconsciente de la naturaleza como el monstruo-dragón al que el héroe debe enfrentarse valerosamente para anular su poder. La victoria del héroe en su lucha contra el dragón significa un triunfo decisivo del ego en su camino hacia la autonomía consciente. El peligro siempre presente de un colapso regresivo hacia el inconsciente, de caer rendido en los brazos aniquiladores de la Gran Madre, debe sortearlo el héroe subyugando al monstruo-dragón mediante una lucha titánica.

Neumann afirma que este proceso se recapitula y vuelve a representar en la vida de todo individuo cuando crece desde la infancia hacia la madurez adulta. Nosotros, al igual que los héroes míticos, también debemos pasar por una separación dolorosa: primero, del útero biológico, y,

luego, de la matriz de apoyo de la familia, y quizá incluso del trasfondo cultural en el que hemos nacido. Asimismo, debemos ganarnos nuestra propia autonomía y renunciar en gran medida a la inocencia infantil y a la irresponsabilidad libre de preocupaciones de la juventud para poder realizar la transición a la madurez autorresponsable y participar en el mundo más amplio de los asuntos objetivos. Nuestro desarrollo individual desde el nacimiento hasta la madurez psicológica se despliega a lo largo de un camino que fue trazado por nuestros antepasados en el largo viaje humano hacia la individualidad racional y hacia el mundo de la civilización moderna creado por esta misma racionalidad.

Este proceso de desarrollo que lleva a alcanzar la consciencia madura del ego, representada aquí en términos simbólicos y mitopoéticos, está causado por el desafío de adaptarse a las condiciones materiales de la vida y por la lucha del ser humano contra las fuerzas caprichosas de la naturaleza, unas fuerzas que en todo momento han amenazado con destruir el frágil sentimiento de seguridad de la humanidad. Terremotos, plagas, hambrunas e inundaciones, ataques de animales salvajes, accidentes y enfermedades crean un entorno incierto y peligroso para la existencia humana. El desarrollo de la consciencia y la inteligencia racional dotó a la gente de cierto grado de control sobre algunos de estos factores, aunque condujo también a una mayor separación entre la razón y la naturaleza, entre el intelecto y el instinto. La lucha inherente a las condiciones existenciales de la vida impulsó al ser humano, cada vez más autoconsciente y empujado por el instinto de autoconservación, a someter y controlar la naturaleza para así proteger su propia existencia, minimizar el dolor y el sufrimiento, y maximizar el placer y la comodidad. El ego, en cuanto sede de la voluntad y la intención conscientes, surgió como principio de la realidad,

orientado a las exigencias del mundo exterior, pero no dejó de estar sujeto a las energías instintivas de su propia base biológica inconsciente, y condicionado por ellas. Sobre todo en Occidente, donde la separación entre el orden humano y el orden natural es más pronunciada, la postura básica del ego permanece enraizada, incluso actualmente, en el instinto de autoconservación, mantenido por un mecanismo de respuesta defensivo que se activa ante las amenazas percibidas en el entorno. Por consiguiente, la consciencia humana está ligada a una estructura del ego que la contiene y que está sostenida por sus miedos. Aunque protegida por la seguridad organizada y las comodidades tranquilizadoras de la civilización moderna, la postura psicológica del yo humano sigue estando condicionada por el miedo e impulsada por el deseo, como lo estuvo siempre.

En la psicología moderna, la psicodinámica de esta situación existencial está bien descrita en la división tripartita freudiana de la psique humana en el *ego*, el *id* y el *superego*. El ego, situado entre los impulsos instintivos por un lado y la presión para acomodarse a la sociedad civilizada por el otro, se esfuerza bajo la mirada vigilante del superego en controlar sus instintos, buscando satisfacer sus deseos siempre que sea posible dentro de los límites de las restricciones sociales y morales. Según el psicoanálisis freudiano, los impulsos instintivos de la psique humana deben someterse y controlarse, o sublimarse, y ser reemplazados por la determinación considerada de un ego consciente en sintonía con una realidad exterior objetiva. De ahí el famoso aforismo de Freud: «Donde estaba el id, estará el ego».[29] Freud creía que para que la vida civilizada funcionase como era debido, la actividad humana no tenía que estar determinada principalmente por los impulsos instintivos del inconsciente, pero tampoco tan sólo por la obediencia al orden moral social

interiorizado (el cual está sustentado y alimentado por los instintos), sino por el juicio razonado del ego, el yo consciente y racional. El intento inconsciente de alcanzar este ideal, por muy titubeante que haya resultado su camino, ha sido la vocación heroica del yo humano en su viaje evolutivo hasta el presente.

La individuación y el monomito

Inevitablemente, se llega a un punto en que la heroica actitud del ego en su intento constante de controlar y someter a la naturaleza se vuelve innecesaria, obsoleta e incluso patológica, como hoy en día creen algunos. En los últimos años, las críticas surgidas desde las perspectivas feminista y posmoderna, y desde la propia psicología analítica, han puesto el foco en la tendencia de la «actitud heroica» a perpetuar la dominación y explotación de la naturaleza por parte de la humanidad, así como en la propensión del ego racional a reforzar el control autocrático de otras dimensiones de la psique, lo que ha llevado a reprimir los sentimientos y a un yo alienado y corto de miras dentro de una concepción patriarcal y rígidamente monoteísta de lo divino. Algunos críticos, identificando el heroísmo con la extraversión, la «masculinidad» y los valores exclusivamente patriarcales, han cuestionado la validez del mito del héroe como patrón con el que orientar la vida humana y han instado a su rechazo.[30]

Tales críticas, sin embargo, parecen aplicarse sólo a ciertas formas de heroísmo, aquellas que son dominantes en la sociedad moderna. En muchos aspectos, por supuesto, nuestra época es decididamente no heroica; todo es demasiado mediocre, demasiado banal. Su heroísmo, si se le

puede llamar así, es muy a menudo de una clase limitada: extravertido, físico, concreto, económico y superficial. El héroe se ha tornado en ídolo y celebridad, y se le han concedido una fama y una gloria inmerecidas. O bien sucede que el heroísmo asume formas patológicas, como en los casos en que se convierte en una mera lucha desesperada por estar a la altura de las expectativas sociales y por ocupar una posición preponderante según los patrones y estructuras establecidos de la cultura convencional, subyugando trágicamente los sentimientos en el proceso.

Pero existe otra dimensión más profunda del mito del héroe que con frecuencia pasan por alto o malinterpretan aquellos que tienen que escribir su esquela. El mito del viaje del héroe se puede aplicar también a la individuación, a la última fase del desarrollo psicológico y espiritual por el cual el ego crea una relación consciente con el sí-mismo, y es en esta fase donde Jung pone el mayor énfasis. Interpretado desde el punto de vista psicológico, el monomito del héroe incorpora actualmente en su patrón la victoria sobre el poder autocrático y el foco limitado y personalista del ego. Cabe pensar, por ejemplo, en la transformación espiritual de Odiseo en su viaje de diez años, o en la que sufre el carácter de Jonás tras su incubación en el vientre de la ballena, o en la trascendencia mística de la muerte y la resurrección de Jesús, o en el trayecto de Buda hacia la iluminación. El camino del héroe, como señala Joseph Campbell, es el de la «sumisión autoalcanzada»; una sumisión, en términos junguianos, a la autoridad mayor del sí-mismo. Y es precisamente este aspecto del viaje del héroe el que resulta más relevante para nuestra época, como respuesta y oposición al orgullo desmedido de la consciencia del ego individualista.[31]

En el proceso de la evolución de la consciencia humana, el ego racional se separó primero y luego se distanció cada

vez más de lo natural, de la vida espontánea de los instintos, y se estableció así como un complejo relativamente autónomo y como el vehículo de la consciencia autorreflexiva. Pero la emergencia del ego no es el final del proceso, sino tan sólo el primer acto o movimiento de un drama mucho más extenso. En el siguiente movimiento, el que ahora tenemos delante, el ego, a instancias del sí-mismo, afronta el desafío de realizar una transformación de los instintos y las emociones, y, tras lograrlo, ayudar a introducir en la actualidad consciente un nuevo centro, enfocado no en la cabeza y el intelecto como antes, sino en el corazón. Debe establecerse una nueva sede para la voluntad, para una voluntad más profunda, en sintonía con los impulsos del sí-mismo. El desafío en adelante es vivir no a través de la conquista de la naturaleza y el control del entorno, como antes, sino a través de la conquista de uno mismo. Deben afrontarse el miedo y el deseo que sustentan la estructura del ego humano, transformarlos y trascenderlos. «El hombre», como declaró Nietzsche, «es algo que debe ser superado.»[32]

Si los individuos modernos tienen que llevar a cabo la necesaria transición psicológica de la madurez egoica a la realización del sí-mismo, entonces también deben soportar el viaje oscuro y peligroso hacia la individuación. Como en el antiguo patrón del descenso chamánico al inframundo, como en los grandes mitos de los héroes que mueren y se alzan, como Osiris, Adonis, Atis, Dioniso, Cristo y Mithra, y como en la vía de los místicos orientales y occidentales, el camino de todos y cada uno hacia este nuevo centro es un encuentro peligroso, incierto y a menudo terrorífico con el territorio maternal del ser, saturado de pasiones enterradas, ansiedades inesperadas y energías acumuladas.

En una fase más temprana del desarrollo, el ego es capaz de lograr la separación de la naturaleza principalmente me-

diante el control y la represión de los instintos. A través de esta represión primaria, como se la ha llamado, el poder instintivo del territorio del ser se vuelve inconsciente, lo cual permite que el ego alcance una autonomía relativa y la libertad de la voluntad consciente.[33] Lo que se muestra contrario a la identidad del ego, a su persona y a sus valores, se deja simplemente fuera de la consciencia. Durante la individuación, sin embargo, el poder instintivo de la psique ya no se reprime dentro del inconsciente como ocurría antes, sino que se hace consciente y se transforma. Tal como lo veía Jung, mientras la persona (la antigua identidad mundana) se derrumba bajo el peso de la energía vital acumulada que se ha reprimido inconscientemente, el poder del inconsciente, antes oculto a la consciencia, estalla y se hace consciente, por lo que debe ser asimilado e integrado en la estructura de la vida individual. En los mitos del héroe, este desafío se representa simbólicamente como el encuentro del héroe con las fuerzas oscuras primitivas del mundo animal o como su descenso al inframundo. En términos junguianos, este mismo proceso se denomina «la confrontación con la sombra» (el aspecto reprimido, oscuro, malvado, primitivo y moralmente inaceptable de la psique humana). El sí-mismo se manifiesta en primer lugar a través del lado oscuro de la psique, pues la realización de la totalidad psicológica exige la unificación del espíritu y el instinto, de lo divino y lo bestial. «La cruz, o cualquier otra carga pesada que porte el héroe», observa Jung, «es él mismo, o más bien el sí-mismo, su totalidad, que es a la vez dios y animal; no meramente el hombre empírico, sino la totalidad de su ser, que está enraizada en su naturaleza animal y tiende la mano más allá de lo meramente humano, hacia lo divino.»[34]

Si se consigue hacer frente a la sombra oscura (lo que no es poca cosa), a continuación emerge del inconsciente

otro arquetipo: el *anima*. Vinculada primordialmente en la astrología con los principios arquetípicos de la Luna y de Venus (y también de Neptuno), el *anima* está asociada con las emociones y es el principio mediador en la relación entre el ego consciente y lo inconsciente. El *anima* es lo primero que nos atrae hacia una relación con el mundo al espolear los deseos propios, dando al mundo un aspecto seductor y tentador y arrastrándonos inevitablemente a una telaraña de ilusiones, lo que los hindúes llaman *māyā*. En el mito, este aspecto del *anima* lo representan las sirenas, cuyos cantos seductores pueden arrastrar involuntariamente al héroe al naufragio y a la ruina en una desventura tentadora. Pero el *anima* es también el portal a una manera de experimentar el mundo más encantada y sensible. Aunque inicialmente se la asociaba con la afectividad emocional infantil, el *anima* desempeña un papel crucial en la individuación si se la distingue e integra con éxito, pues sirve como una nueva función psicológica de discriminación intuitiva mediante la cual se disciernen mejor las solicitudes del sí-mismo entre los gritos insistentes de las emociones y los instintos. El desarrollo del *anima* exige el cultivo de lo que habitualmente se concibe como el principio «femenino», opuesto a la autoaserción extravertida voluntaria asociada a menudo con una forma más «masculina» de la actitud heroica. Y dado que cabe considerar que la psique moderna presenta una orientación fundamentalmente «masculina» (extravertida, asertiva, dominante, competitiva), el papel que Jung atribuye al *anima* en la psique humana es aplicable a toda la población, no sólo a sus integrantes masculinos.

El reconocimiento y la diferenciación de los arquetipos mediante la exploración racional de los motivos ocultos tras los deseos y los patrones de comportamiento permiten con el paso del tiempo una mayor sintonía respecto a las solici-

tudes del sí-mismo. Con esta sintonía, el ego puede entonces alcanzar lo que en el mito se ha denominado «tesoro difícil de conseguir», la anhelada «perla de gran valor».[35] Desde el punto de vista psicológico, el desafío al que se enfrenta el ego individual no es ya vivir por entero conforme a su propia volición, como ocurría antes, sino tornarse en emisario del sí-mismo en su actividad mundana. Al establecer lo que Edward Edinger ha llamado «el eje ego-sí-mismo» (una línea de comunicación entre la consciencia y lo inconsciente), el individuo puede entonces llegar a convertirse en un «amo de dos mundos», como lo expresó Campbell: alguien capaz de ir de un lado a otro entre los mundos interior y exterior, asentado en los asuntos prácticos de la vida pero también apto para sacar a la luz su propio centro profundo.[36]

Puede servirnos de ayuda considerar la individuación como un proceso que combina dos elementos esenciales. Por un lado, hace referencia al proceso de diferenciarse uno mismo del grupo social, de seguir un camino propio en la vida mediante una ruptura respecto a los patrones que nos llevan a obedecer ciegamente los supuestos, las expectativas sociales y la moralidad prohibitiva de la cultura heredada. Para individuarse, uno debe formular una visión propia del mundo y forjarse unos valores propios basados no en el dogma, la tradición o la fe ciega, sino en su propia experiencia y visión particular. Por otro lado, el camino hacia la individuación, tal como lo representa el mito del viaje del héroe, se relaciona con la transformación del renacimiento psicológico, con un segundo nacimiento de tipo espiritual. Además, se corresponde con el desafío de unir en una síntesis dinámica las dimensiones vitales personal y transpersonal, los aspectos individual y universal de la realidad, los dominios consciente e inconsciente de la psique, y las pola-

ridades «masculina» y «femenina» de la naturaleza. La individuación es a la vez la conquista de una genuina identidad individual, diferenciada del grupo, y el movimiento hacia una condición psicológica de unidad y completitud sin divisiones, hacia la realización de nuestra naturaleza más profunda.[37] Los dos procesos se desarrollan a la par. Algo así sugiere la exhortación de Campbell «persigue tu felicidad»: mientras uno va en busca de su vocación y pasión privadas más hondas, participa en el proceso de transformación psicológica no como en una búsqueda interior separada de la vida cotidiana, sino a través de experiencias reales en el mundo. La identidad egocéntrica corta de miras, con todas sus sensibilidades, resistencias y limitaciones, se supera y se transforma con el acto de vivir la propia vida. De esta forma, «persiguiendo la propia felicidad», sufriendo por la propia pasión y sacrificándose uno mismo a la vida de la que forma parte, se es capaz de vivir no de acuerdo con las exigencias del orden social, sino en términos del surgimiento creativo del propio centro profundo. Al convertirse uno en lo que realmente es, encuentra y hace realidad su propio destino dentro del mundo.

Esto, obviamente, tiene implicaciones profundas no sólo para el individuo sino también para la totalidad. A través de la individuación, uno se puede convertir en un conducto a través del cual el sí-mismo, y el espíritu de la totalidad, se exprese en el mundo: una vocación heroica verdadera. Hegel parecía tener esta idea en mente cuando escribió:

> Los grandes hombres de la historia son aquellos cuyos objetivos particulares contienen la voluntad sustancial, que es la voluntad del Mundo Espiritual. Se los puede llamar héroes porque han extraído su objetivo y su vocación no sólo del sistema ordenado y pacífico que es el curso santificado de las

cosas, sino de una fuente cuyo contenido está oculto y aún no ha madurado en la existencia presente. Esta fuente es el Espíritu interior, que sigue oculto bajo la superficie; golpea en el mundo exterior como si fuera una cáscara [...]. El Espíritu avanzado es esta alma interior de todos los individuos, pero es una interioridad inconsciente que los grandes hombres traen a la consciencia.[38]

De esta manera, al dar forma exactamente a aquello de lo que carece el orden social existente, el héroe puede lograr la evolución progresiva de la cultura humana y representar un papel en el drama continuo del desarrollo y transformación de la consciencia.

He puesto de relieve la interpretación junguiana de las implicaciones psicoespirituales del mito del héroe, pero en un sentido más amplio podemos observar el patrón fundamental del viaje del héroe en muchas dimensiones de la experiencia humana: espiritual, mitológica, psicológica, creativa, intelectual, cultural o evolutiva. Ya se trate de la persona que emprende la búsqueda de una identidad mundana o del artista que lidia con el proceso creativo, ya se aplique al surgimiento del ego racional o a su trascendencia, al camino del místico o incluso al viaje del alma a través de la vida y hacia la muerte, el mito del héroe puede servir como patrón válido para orientar la vida del individuo. Cualquiera que desee dar a luz algo genuinamente creativo, que pretenda alcanzar sus propias profundidades de realización y visión, descubrirá que está representando algún tipo de patrón arquetípico del mito del héroe. La persona creativa, de hecho, es la que no encaja en los patrones vitales estandarizados de la cultura convencional, aquella a la que le seducen el misterio y la soledad de una vida al margen de las normas sociales, para quien el modelo del viaje

del héroe resulta de gran valor. Ser consciente del mito del héroe mientras se afrontan las experiencias de la propia vida puede servir como un esquema y una guía poderosa hacia la transformación psicológica profunda. Si uno es fiel al héroe en su propia alma, como suplicaba Nietzsche, vivirá con una valentía y una convicción mayores, aspirará a algo más allá de lo convencional y trascenderá la mediocridad, y de este modo alcanzará su propio y único potencial creativo.

Hacia una mitología individual

Debido a que describe en términos simbólicos las experiencias y desafíos que han acompañado al desarrollo de la consciencia del ego individual, y también a que pertenece al proceso de transformación a través del cual se superan las limitaciones del ego, la historia de la aventura del héroe es de gran valor en nuestra situación mitológica y cultural actual. A mi juicio, es el modelo mítico más apropiado del que disponemos para tomarlo como guía hacia la individuación, pues se ajusta especialmente al individualismo de nuestra época.

Si recapitulamos nuestra tesis central (que la astrología arquetipal puede proporcionarnos una perspectiva mítica que nos ayude a descubrir y comprender nuestro propio mito individual), veremos que la astrología arquetipal y el viaje del héroe tienen mucho que ofrecerse mutuamente. El mito del héroe nos da la idea del camino o viaje a través de la vida (un camino de crecimiento, desafío, transformación, realización), y la astrología arquetipal un medio para conocer y entender mejor los poderes a los que nos debemos enfrentar y las fases por las que hemos de pasar en este viaje. Una síntesis de estas perspectivas, creo, nos propor-

cionaría la base para una genuina mitología *individual.* La astrología puede emplearse para *individualizar* el monomito, para comprender la relación de uno mismo con los principios arquetípicos, de modo que la estructura general del viaje del héroe y el patrón vital arquetípico específico, juntos, sustenten y orienten la mitología individual propia.

La lógica que está detrás de esta idea es simple: puesto que los principios arquetípicos dirigen el proceso de individuación y los planetas simbolizan estos principios arquetípicos, al determinar de qué manera uno mismo está relacionado con los planetas en un momento concreto, podemos entender mejor cómo estamos relacionados con los arquetipos correspondientes. O, en términos míticos, puesto que el viaje del héroe lo inician, modelan y determinan parcialmente las intervenciones de los dioses, y puesto que los planetas representan las energías y principios arquetípicos personificados por estos dioses, saber cómo uno mismo está relacionado con los planetas equivale a comprender mejor la actividad de los «dioses» en la vida propia.

La aplicación de este enfoque es también relativamente simple: mantener en mente el esquema mitológico del viaje del héroe al afrontar las experiencias vitales; utilizar la astrología arquetipal para identificar los temas y motivos del patrón vital individual *(astrología natal)* y para comprender mejor las psicodinámicas cambiantes de las experiencias biográficas *(astrología de tránsito).* Entonces, con el conocimiento de cuáles son los temas arquetípicos que están activados en la vida propia en un momento dado, servirse de la sabiduría de los mitos del mundo, las enseñanzas espirituales y las grandes obras de arte para sentir el núcleo más profundo de los complejos arquetípicos, para reconocer sus potenciales creativos y obrar de acuerdo con ellos, y para gobernar con habilidad sus aspectos más desafiantes.

La idea de que es posible arrojar luz sobre las experiencias humanas si consideramos el paralelismo que guardan con los relatos y temas del mito se ha explorado en la psicología analítica junguiana, en la psicología arquetipal y en el campo de los estudios mitológicos. Como extensión de estas aproximaciones, la astrología arquetipal conecta eficazmente los patrones míticos y arquetípicos identificados por Jung, Hillman, Campbell y otros en la psicología, la historia, el arte y la cultura, con los principios arquetípicos universales fundamentales reconocidos en la astrología, que, como ha confirmado la investigación de Tarnas, mantienen una correlación consistente con los movimientos y alineamientos de los planetas. Así pues, la astrología arquetipal enlaza las formidables percepciones de la psicología analítica con las bases metafísicas y mitológicas de los antiguos griegos, proporcionando un contexto cosmológico a la propia psicología analítica. Utiliza los movimientos y alineamientos planetarios como indicadores cosmológicos para seguir el rastro en el transcurso del tiempo a las cambiantes dinámicas arquetípicas de la experiencia humana. Por tanto, los temas míticos y arquetípicos relevantes para la propia vida en un momento concreto se pueden determinar objetivamente considerando la forma en que las dinámicas arquetípicas se reflejan en los ciclos de los planetas y en las relaciones entre ellos. La exploración del trasfondo arquetípico de la propia experiencia mediante la astrología puede ofrecernos un mapa temático, por decirlo así, de la propia aventura heroica, del propio viaje espiritual a través de la vida.

Al prestar atención a los alineamientos planetarios en un momento concreto, uno puede llegar a sintonizar con el contexto arquetípico de su situación vital, lo que desvía el foco desde las metas puramente personales hacia la

consideración del significado más profundo de los sucesos vitales. Esta estrategia es particularmente útil para manejar períodos complicados. Al centrarse en las dinámicas arquetípicas subyacentes de la propia experiencia, aquellos aspectos de la vida que cabe considerar negativos o fútiles por completo, como los períodos de sufrimiento sin sentido o las consecuencias arbitrarias de la suerte caprichosa, pueden observarse de acuerdo con su valor y su propósito mitológicos y psicoespirituales más profundos. Las épocas de aislamiento forzoso, por ejemplo, o de pobreza e indigencia relativa cuando las posibilidades vitales se reducen y se restringe la estimulación externa, admiten ser vistas desde una perspectiva mítica como fases de disciplina ascética, pedagogía hermética y transformación interior semejantes a un período de cuarenta días en el desierto, o de años vagabundeando como un ermitaño, o al entrenamiento disciplinado de un bodhisattva o un monje.

La evocación consciente de la imaginación mítica, orientada por una comprensión del contexto arquetípico, puede conducirnos a un compromiso más profundo con la vida. Para la mirada entrenada arquetípicamente, hasta la más difícil de las experiencias puede verse en términos de su importancia psicoespiritual y mítica. Incluso experiencias traumáticas como una crisis psicológica o una enfermedad física tienen sus indicadores cosmológicos, sus motivos arquetípicos. Al ver a través de las circunstancias vitales externas la realidad mítica profunda que ocultan, somos capaces de identificar efectivamente (incluso entre los sucesos vitales banales, mundanos o en apariencia aleatorios) diferentes fases del viaje mítico propio, de la odisea espiritual propia. Vista de esta manera, la vida del individuo es ciertamente una aventura, un viaje a lo desconocido, con pruebas y tribulaciones que debe afrontar y superar. La combinación de

la astrología arquetipal y el mito del héroe nos permite reconocer esto y vivir conscientes de ello. Este enfoque hace que todas las crisis y esfuerzos, así como todos los triunfos y oportunidades, se tornen profundamente significativos.

Resulta crucial entender que no se trata del vuelo imaginativo o el capricho de un Don Quijote o un Walter Mitty, sino de la percepción precisa de la importancia profunda que reviste la realidad arquetípica de nuestra situación según la interpretación astrológica de los alineamientos planetarios de un período de tiempo dado. No proyectamos un relato ficticio en nuestra vida, ni creamos intencionadamente un significado propio para imponérselo a nuestra experiencia; más bien utilizamos la imaginación y el intelecto para reconocer y traer a la consciencia las dinámicas profundas de la realidad ya existente de nuestra vida.

Mientras que en teoría cultivar esta aproximación arquetípica a la vida es relativamente sencillo, en la práctica vivir de esta manera exige un compromiso incondicional y constante con los principios arquetípicos. El valor, la visión, la fe y la voluntad de posponer la gratificación y buscar el significado en el sufrimiento son virtudes indispensables. Aun así, por mi experiencia, son muchas las recompensas y los beneficios que reporta el uso de la astrología arquetipal como guía mítica hacia la individuación. La astrología arquetipal proporciona una visión iluminadora del significado subyacente de nuestras experiencias y una manera de asegurar la validación externa de lo que ocurre en nuestra vida en cualquier momento. Nos permite comprender qué temas arquetípicos concretos están activados actualmente en nuestra vida, y nos aporta una escala temporal de las fases concretas de nuestra vida y una perspectiva de las diferentes facetas de nuestro carácter. Sitúa nuestras experiencias en un contexto más amplio, revelando la interconexión

íntima entre lo que experimentamos y la situación histórico-cultural global y los ciclos colectivos que afectan a la humanidad en su conjunto. Contribuye a cultivar una perspectiva orientada al crecimiento en nuestra vida y promueve el reconocimiento del desarrollo evolutivo inherente de la vida. Aumenta nuestra habilidad de empatizar con los demás y de comprender con más claridad lo que experimentan. Y, no menos importante, nos capacita para apreciar el orden profundo y el patrón estético que conectan a todos los sucesos. Con el tiempo, de todos estos factores surge el sentimiento de que la vida no es, como a menudo parece, una colisión aleatoria de voluntades y deseos en conflicto, sino una gran sinfonía orquestada de destinos mutuamente entrelazados en la que cada uno de nosotros es en potencia uno de sus protagonistas más importantes.

Ahí están, pues, el lugar y la función potenciales de la astrología arquetipal dentro de la emergente visión cultural del mundo. La tarea que nos queda por delante es doble. Primero, debemos establecer *por qué* la astrología se puede emplear como una fuente de orientación mítica para el viaje espiritual del individuo, intentando articular una visión del mundo (una cosmología arquetipal) que nos permita entender mejor la base de la relación entre los planetas y los principios arquetípicos. Ésta será nuestra tarea central en este volumen. La segunda tarea, que reservamos para publicaciones futuras, consiste en explorar exactamente *cómo* podemos usar la astrología de esta forma, examinando mediante la exploración detallada del mito, las religiones y las artes los temas míticos asociados a algunas de las principales combinaciones arquetípicas, y relacionando éstas con el proceso de individuación y el viaje del héroe.

En la segunda parte de este libro, mientras estudiamos los fundamentos teóricos de la astrología arquetipal, tam-

bién exploraremos su relación con las cuatro funciones del mito. Consideraremos durante el proceso el trasfondo *metafísico* de la astrología arquetipal, sus fundamentos en el orden *cosmológico*, su relevancia *sociológica* para la comunidad global y, algo que resulta de crucial importancia, su aplicación a la función *psicológica* del mito, como guía hacia «el orden y las realidades de la psique». Pasemos a considerar primero el orden cosmológico en el que se basa la astrología.

Segunda parte

La formulación de una cosmología arquetipal

4. El patrón cósmico subyacente

... un sentimiento sublime
de algo fusionado mucho más profundamente.

William Wordsworth

El hecho más patente y fundamental en torno a la astrología es que se basa en el orden planetario de nuestro sistema solar, que ha sido estudiado y descrito por la astronomía moderna. Pero en la astrología, por supuesto, a las relaciones y ciclos planetarios se les atribuye mucho más que un significado físico y astronómico, pues se considera que también reflejan y simbolizan significados arquetípicos evidentes en la experiencia humana. Sin embargo, ¿cuál es la justificación de esto? ¿Cómo puede ser que el orden del sistema solar y las posiciones de los planetas guarden relación con los temas míticos y arquetípicos que han orientado a las civilizaciones humanas a lo largo de las épocas? Si se quiere abordar la astrología como una perspectiva mitológica válida, es imprescindible que concibamos y expresemos, tan claramente como sea posible, la base probable de la relación astrológica entre los cuerpos planetarios y la experiencia humana. La función cosmológica del mito, recordémoslo, es presentar «una imagen cosmológica en el marco de la ciencia de la época». Así pues, será necesario, si la astrología

va a utilizarse de esta forma, plantear una nueva cosmología, apoyada hasta donde sea posible por los conocimientos científicos, en la que la astrología cobre más sentido. En este capítulo intentaremos hacer precisamente eso, recurriendo a las ideas de la física moderna y la teoría de sistemas.

Nuevos paradigmas: holismo y organicismo

Si existe un principio e idea que une todas las nuevas perspectivas paradigmáticas que surgieron a lo largo del siglo pasado, es que todas plantean un desafío radical a la hegemonía de la ciencia mecanicista. Numerosos pensadores insatisfechos con el paradigma mecanicista han abrazado un enfoque alternativo, basado no en la máquina como modelo fundamental de interpretación, sino en el organismo viviente. De una tacada, este cambio en el paradigma teórico puede, como veremos, aportar una nueva inteligibilidad a la perspectiva astrológica.

De acuerdo con la visión de la realidad que surge del nuevo paradigma de las ciencias, hay una unidad fundamental entre todas las cosas que existen en el universo. Todas las entidades aparentemente separadas y diferenciadas están ubicadas dentro de una totalidad indivisa de mucho mayor amplitud; existen dentro de un campo de energía unificado. Átomos, moléculas, objetos inanimados, plantas, animales, personas e incluso planetas enteros no son meras entidades separadas sin relación entre sí, sino partes relacionadas de una totalidad universal. La noción de objetos materiales sólidos aislados en el espacio vacío es en cierta forma una ilusión, pues la masa puede transformarse en energía y el espacio vacío está realmente lleno de energía. La distinción absoluta entre objetos y lo que se pensaba que era «espacio vacío»

parece ser una abstracción de la auténtica realidad, pues en ninguna parte del campo total de energía del universo existe una frontera absoluta entre un objeto cualquiera y el campo. El universo es una totalidad indivisa, y por tanto podemos abordarlo a través del paradigma teórico conocido como *holismo*.

Las teorías holísticas del universo se centran ante todo en la gran unidad contenedora dentro de la cual existen todas las cosas individuales separadas y diversas. Estas teorías se basan en el conocido axioma de que el todo es mayor que la suma de sus partes, en la suposición de que sólo podemos entender correctamente algo si lo consideramos en su conjunto. El holismo, guiado por la creencia en la integridad esencial y la naturaleza irreducible de las totalidades vivas, es en este sentido lo opuesto al reduccionismo atomista, una metodología y paradigma teórico en el que el objeto de la investigación se divide en sus elementos constituyentes más pequeños. En el atomismo, las explicaciones se formulan únicamente en función de estas partes aisladas, sin atender al contexto mayor en el que existen. En la ciencia y en la cultura general, el reduccionismo atomista ha sido extremadamente influyente y valioso, y sigue siéndolo, modelando así la comprensión moderna del cosmos y de nosotros mismos. En la estela de los descubrimientos de la física moderna, sin embargo, los científicos empiezan a reconocer que el atomismo y el holismo no son mutuamente excluyentes; no se trata de teorías rivales, sino de modelos complementarios (aunque a veces antagonistas) a través de los cuales podemos entender el universo.

Mientras que el enfoque atomista es en gran medida compatible con el determinismo mecanicista, los modelos holísticos están más claramente relacionados con el paradigma organicista: los modelos teóricos basados en

organismos vivientes. Empleando el paradigma teórico organicista podemos, en vez de intentar comprender el funcionamiento mecánico del universo en términos de partes separadas que interaccionan, considerarlo un inmenso organismo vivo. Desde la perspectiva organicista, el universo se concibe como fundamentalmente vivo. Incluso la materia que suponemos inerte se ve como parte de un universo viviente que late con vida en cada una de las moléculas y átomos que lo constituyen. Este punto de vista, anticipado hace mucho por los artistas y poetas románticos, no es una mera licencia poética, pues resultó esencial en la filosofía del Renacimiento, en la escolástica aristotélica, que era la corriente dominante antes del auge de la visión mecanicista del mundo, y en la filosofía del animismo (o panpsiquismo), postulada de diferentes formas por pensadores como Empédocles, Plotino, Leibniz y Schopenhauer.[1] La visión de la naturaleza como una totalidad orgánica que incorpora a la mente humana también fue intrínseca a la *Naturphilosophie* del siglo XIX, que se desarrolló a partir de las ideas de Goethe y otros. Recientemente, un nuevo organicismo, como se lo ha llamado, está encontrando apoyo en algunas teorías científicas contemporáneas de la física, la cosmología y la biología. Y aunque el mecanicismo y el atomismo siguen siendo los paradigmas teóricos dominantes de la ciencia, el organicismo es actualmente mucho más compatible con el moderno punto de vista evolutivo de la realidad. La presentación filosófica más convincente de la perspectiva organicista la proporciona Alfred North Whitehead, quien creía que la comprensión evolutiva del universo «clama por un concepto del organismo como algo fundamental para la naturaleza».[2] «Ahora está abierto el terreno», declaró Whitehead, «para la introducción de alguna nueva doctrina del organismo que ocupe el lugar del

materialismo, con el que, desde el siglo XVII, la ciencia ha uncido a la filosofía.»[3]

A menudo se asume acríticamente que el determinismo y el materialismo mecanicistas van de la mano de la racionalidad, como si estos enfoques teóricos nos proporcionasen una auténtica comprensión racional de la naturaleza de la realidad, y que los paradigmas alternativos, como el organicismo, deben ser por tanto irracionales. Sin embargo, cada vez está más claro que la presunta racionalidad que orienta la iniciativa científica moderna se basa de hecho, como señala Edgar Morin, en una «inteligencia» corta de miras «que está fragmentada y compartimentada y es mecanicista, disyuntiva y reduccionista», y que «rompe la complejidad del mundo en piezas dislocadas» y «excluye cualquier contradicción como algo absurdo». Por el contrario, explica Morin:

> La verdadera racionalidad es abierta y dialoga con una realidad que la resiste. Alterna incesantemente entre lo lógico y lo empírico. Es el fruto de un debate de ideas meditado, no la propiedad de un sistema de ideas. Una razón que ignora a los seres vivos, la subjetividad, las emociones y la vida es irracional. Hay que dejar espacio para el mito, los sentimientos, el amor y el arrepentimiento, y considerarlos racionalmente. La verdadera racionalidad conoce los límites de la lógica, del determinismo y del mecanicismo; sabe que la mente humana no es omnisciente y reconoce el misterio de la realidad.[4]

De este modo, la racionalidad no sólo no está asociada exclusivamente al materialismo mecanicista, sino que en ciertos aspectos es opuesta a esta perspectiva. El organicismo tiene al menos el mismo derecho a la razón.

En principio podría parecer bastante inusual ver el universo como un organismo viviente, y aunque exige por

nuestra parte un esfuerzo de la imaginación, tiene más sentido utilizar el paradigma de un sistema vivo que el paradigma mecanicista. Dado que en realidad ninguna parte de la naturaleza funciona totalmente como una máquina (por mucho que ciertas operaciones se puedan ver en esos términos), el modelo mecanicista, utilizado en gran parte de la ciencia moderna, es extraño al mundo natural y no parece reflejar la forma real del universo. Por el contrario, el modelo organicista se asemeja más a los propios diseños de la naturaleza. Como totalidad indivisible cuyas partes están interrelacionadas significativamente, el cosmos se parece más a un organismo vivo que a una máquina cósmica gigantesca, y por tanto puede representarse más fielmente y comprenderse con más exactitud mediante el modelo teórico de un sistema viviente.

Este cambio de modelo, de la perspectiva mecanicista a la organicista, es en sí mismo de enorme importancia. Nuestra concepción del universo se altera profundamente si lo consideramos de forma holística, como un sistema vivo, en vez de como un cuerpo de materia inerte sin significado con un funcionamiento semejante al de una máquina. Entonces los seres humanos se ven como partes integrales de un organismo cósmico mayor, como componentes vitales del cosmos viviente. Desde esta perspectiva, no somos meros habitantes de un universo aleatorio empujado ciegamente por fuerzas mecánicas, sino partes íntimamente conectadas de una totalidad orgánica mayor.

El concepto sistémico del cosmos

La visión organicista, holística, de la realidad es un elemento fundamental en el enfoque teórico conocido como

teoría de sistemas, el cual, como explica Fritjof Capra, «mira al mundo en términos de la interrelacionalidad y la interdependencia de todos los fenómenos». En la teoría de sistemas, prosigue, «una totalidad integrada cuyas propiedades no se pueden reducir a las de sus partes se llama *sistema*».[5] Desarrollada originalmente en las décadas de 1930 y 1940, la teoría de sistemas ha emergido recientemente en la biología como un importante paradigma alternativo a los enfoques atomista y mecanicista dominantes en el estudio de la vida biológica, y también se ha empleado en otras áreas como la física, la psicología de la Gestalt, la sociología, la ecología y la medicina. Suele aplicarse al estudio de los organismos vivientes, desde células simples y bacterias hasta sistemas vivos de mayor tamaño como animales y humanos, pero Capra, entre otros, argumenta que se puede extender justificadamente a otras totalidades como los ecosistemas o los sistemas químicos, e incluso a totalidades no orgánicas como los sistemas sociales. De hecho, de acuerdo con el paradigma organicista, algunos teóricos sistémicos, incluyendo a Capra, Erich Jantsch y Ervin László, sugieren que el propio universo se puede conceptualizar como un vasto sistema viviente que admite ser analizado y explicado mediante conceptos sistémicos; una suposición que adoptaremos aquí.

Capra ha desarrollado también su interpretación de los conceptos centrales de la teoría de sistemas para incorporar a la mente, la consciencia y el sentido, de modo que será posible usar este enfoque para comprender no sólo la estructura y la organización materiales del universo, sino también su estructura y organización psicológicas *interiores*. En particular, aplicando la teoría de sistemas al sistema solar consideraremos la relación entre la forma estructural del sistema solar y el mundo de significado interior revelado en la

experiencia humana, una relación fundamental en la astrología. Esto nos puede permitir reunir lo que normalmente se consideran dos diferentes categorías teóricas de interpretación: por un lado, la material, astronómica, exterior; por el otro, la psicológica, arquetípica, interior.[6]

La interpretación de Capra de la teoría de sistemas, establecida en *The Web of Life*, *El punto crucial* y *Las conexiones ocultas*, se basa sobre todo en las ideas de Gregory Bateson, Humberto Maturana, Francisco Varela e Ilya Prigogine. En el modelo de Capra revisten una importancia especial, y son aplicables a todo tipo de sistemas, tres conceptos fundamentales: *patrón*, *estructura* y *proceso*. Examinaremos cada uno, comenzando por el patrón, y evaluaremos cómo se pueden aplicar al sistema solar.

PATRÓN

Sin duda, no es una simple coincidencia que tanto los físicos modernos como los teóricos sistémicos subrayen cada vez más la importancia de los patrones. En la física, el fenómeno conocido como entrelazamiento cuántico sugiere que las partículas elementales, a nivel cuántico, parecen poseer un grado de interconexión que va más allá de la interpretación clásica de las conexiones en el espacio y el tiempo. Según Capra, no estamos ante un mundo de objetos materiales sólidos, sino más bien de «patrones de energía inseparables».[7] «La teoría cuántica nos obliga a ver el universo», afirma, «no como una colección de objetos físicos, sino como una complicada red de relaciones entre las diversas partes de un todo unificado.»[8] Físicos de primera línea como Werner Heisenberg, uno de los fundadores de la física cuántica, postulan que la realidad no está formada por partículas atómicas, como se pensaba anteriormente, sino por

patrones descritos como «simetrías abstractas».[9] Los físicos modernos han descubierto un nivel de realidad subyacente, un orden supersensible más profundo, impregnado de patrones de interconexión. El patrón, en este sentido, se considera ahora un atributo fundamental de la naturaleza del universo.

De forma similar, en la teoría de sistemas se reconoce el patrón como un elemento constituyente o dimensión fundamental de todo tipo de sistemas. El patrón se define aquí como la capacidad del sistema para *autoorganizarse dinámicamente*. «El patrón de organización de cualquier sistema, vivo o no», según Capra, «es la configuración de relaciones entre los componentes del sistema que determina las características esenciales de éste.»[10] Si aplicamos esta definición de patrón al sistema solar (si consideramos el sistema solar holísticamente, como un sistema orgánico), veremos que los *componentes* primarios del sistema son el Sol, su estrella central; los cuerpos planetarios desde Mercurio y Venus hasta Urano y Neptuno; Plutón y el plutoide recientemente descubierto Eris, así como otros planetas enanos (incluyendo a Sedna y Ceres), y las lunas planetarias y los asteroides. El patrón del sistema solar lo dan por tanto las relaciones entre esos componentes celestiales. Vemos que los diferentes cuerpos planetarios están organizados de cierta forma y tienen una velocidad orbital específica, y que se encuentran a una determinada distancia del Sol y de los demás cuerpos; vemos también que están situados en cierto orden dentro del sistema solar y que en cada momento del tiempo establecen ciertas relaciones angulares entre sí. Júpiter, por ejemplo, está más cerca de la Tierra que Saturno, y Marte, más cerca que Júpiter; sabemos que Urano tarda 84,01 años en completar su órbita en torno al Sol, mientras que Venus emplea sólo 224,7 días; y en el momento de escri-

bir estas líneas (verano de 2006), Saturno y Neptuno están separados aproximadamente 180º, mientras que Júpiter y Urano lo están unos 120º. Vistos como una totalidad, pues, los cuerpos planetarios en sus órbitas y en sus alineamientos geométricos cambiantes forman un único patrón dinámico.

Este patrón, aunque podría no haberse pensado antes en ello de esta manera, es fácil de imaginar, pues en cierto modo es similar a los patrones de las estrellas que llamamos constelaciones. Sin embargo, más allá de esta simple identificación de un patrón planetario físico, se puede inferir algo más desde la perspectiva sistémica: que las relaciones entre el Sol, la Luna, los planetas y los asteroides son consecuencia de la acción de un principio de autoorganización subyacente invisible. Desde esta perspectiva, la naturaleza y la apariencia física del sistema solar no se explican totalmente en términos de la interacción mecánica de las fuerzas gravitacionales entre los cuerpos planetarios o la curvatura del espacio-tiempo; más bien cabe interpretarlos como la expresión de una capacidad de ordenamiento y autoorganización intrínseca, pero aún oculta, que está presente dentro de este sistema y por todo el universo.

Además de Aristóteles, cuyas ideas sobre los diferentes tipos de conexiones causales estudiaremos en breve, en las concepciones premodernas y no occidentales de la naturaleza de la realidad existen una serie de antecedentes y paralelismos importantes con la idea de la teoría de sistemas de un patrón cósmico de autoorganización. En la filosofía presocrática de la Grecia antigua, por ejemplo, se desarrolló a partir de la anterior visión mítica del mundo una visión cosmológica que presenta similitudes sorprendentes con el modelo sistémico. En el siglo VI a.C., el filósofo milesio Anaximandro imaginó un universo viviente autoimpulsado, consistente en tres rasgos distinguibles: el material vivo pri-

mario de la existencia *(physis)*, el orden o forma en que se distribuye ese material y el proceso por el que ese orden llega a la existencia; una concepción que, como veremos, anticipa la clasificación en estructura, patrón y proceso, respectivamente, de la terminología sistémica.[11] La denominada *doctrina de la simpatía de todas las cosas*, desarrollada por los filósofos estoicos, incluidos Crisipo (280-207 a.C.) y Posidonio (135-50 a.C.), se basa también en el reconocimiento de que el cosmos es una totalidad interconectada e interdependiente cuyas partes resuenan juntas en una «simpatía» armónica de correspondencias significativas. Varios siglos después, durante el Renacimiento, una hueste de filósofos herméticos, alquimistas, eruditos neoplatónicos y naturalistas como Paracelso, Ficino, Pico della Mirandola, Agripa y Giordano Bruno contribuyó de formas diferentes a una visión común del universo como un organismo vivo y sensible cuyas partes están unidas con todas las demás por la fuerza de la atracción mutua o el amor. Los filósofos neoplatónicos creían que el mundo estaba animado y ordenado por un *anima mundi*, un alma del mundo, que actuaba sobre la materia a través del *spiritus mundi*, el espíritu del mundo.

La cosmología china pone asimismo el acento en la idea de que existe un patrón de organización subyacente inherente a la estructura de la realidad; un patrón que es la base de las correspondencias simbólicas que se establecen entre las diversas partes interrelacionadas de un único organismo cósmico o mundial. Joseph Needham sostiene que:

> La palabra clave en el pensamiento chino es *orden*, y por encima de todo, *patrón* [...] todas las correlaciones o correspondencias simbólicas formaban parte de un patrón colosal. Las cosas se comportaban de maneras determinadas no necesa-

riamente a causa de acciones previas o impulsos de otras cosas, sino porque su posición en el universo cíclico siempre en movimiento era tal que estaban dotadas de naturalezas intrínsecas que hacían que ese comportamiento les resultara inevitable [...]. Eran por tanto partes en dependencia existencial dentro del mundo-organismo completo. Y reaccionaban unas con otras no tanto por impulso mecánico o causación como por una especie de resonancia misteriosa.[12]

Mientras que el *modus operandi* del Occidente moderno ha hecho hincapié en el atomismo y el reduccionismo, la vía tradicional china, por el contrario, considera siempre el patrón de la totalidad y las relaciones entre sucesos y fenómenos aparentemente dispares. De hecho, la idea central de la filosofía tradicional china es, como señala John Clarke, «que el mundo de la naturaleza, del cual el hombre es una parte integrante, no es una colección de sucesos aleatoria o mecánica, sino que está ligado por algún tipo de patrón de significado oculto».[13]

De manera similar, en la India algunas formas de la filosofía hindú abrazan la idea de que el universo está ordenado y relacionado por interconexiones subyacentes. En las *Upaniṣad*, por ejemplo, la propia palabra *Upaniṣad* significa «conexión» o «equivalencia» e implica una jerarquía ordenada dentro del cosmos. Patrick Olivelle, en su introducción al texto, explica:

Se asume entonces que el universo constituye una red de relaciones, que cosas que en apariencia se encuentran aisladas y separadas están, de hecho, conectadas a otras cosas. Una suposición adicional es que esas conexiones cósmicas reales están habitualmente ocultas a la mirada de la gente corriente.[14]

De forma parecida, la *Bhagavadgītā*, en palabras de Simon Brodbeck, «sigue la tradición de analizar al individuo humano y el cosmos como un todo bajo el mismo patrón estructural, trazando correspondencias entre el microcosmos y el macrocosmos».[15]

Al enfatizar la importancia de los patrones, los teóricos sistémicos y los físicos modernos están replanteando de hecho una verdad que se consideraba autoevidente en algunas filosofías orientales y en las visiones del mundo premodernas: que para comprender la vida debemos considerar no sólo los fenómenos empíricamente observables y cuantificables, sino también el mucho más esquivo orden subyacente implícito, un orden a través del cual incluso elementos del cosmos aparentemente desconectados entre sí están relacionados.

Por supuesto, debemos señalar que, al asociar el concepto de patrón de la teoría de sistemas con la astrología y con las filosofías premodernas y orientales, estamos realizando una transición teórica de los sistemas físicos a la metafísica. Mientras que la teoría de sistemas se centra por lo general en patrones totalmente físicos de organización o en la organización dinámica de los grupos sociales, por ejemplo, la perspectiva astrológica reconoce un orden metafísico y un patrón de significados arquetípicos que domina la totalidad de la existencia. Por tanto, cuando el modelo sistémico se aplica al universo en su totalidad, debemos tener en cuenta que el principio de autoorganización está conectado no sólo con el funcionamiento físico del universo, sino también con el espectro multidimensional de experiencias, sucesos y procesos que ocurren en él, incluyendo la experiencia humana.

El segundo rasgo fundamental de un sistema autoorganizado es su estructura. Mientras que el patrón es la forma inteligible de autoorganización de un sistema, la estructura es la manifestación física de dicha forma. «La estructura de un sistema», según Capra, «es la encarnación física de su patrón de organización.»[16] La estructura de un sistema vivo, entonces, deriva de su patrón y está basada en éste. Sin embargo, Capra explica que el patrón se refiere a la forma, el orden y la cualidad, pero la estructura lo hace a la sustancia, la materia y la cantidad. La estructura del sistema solar es la realidad física manifiesta, la sustancia material concreta que vemos y en la que vivimos, que abarca el sistema planetario, el planeta Tierra y su biosfera, y todas las formas de existencia material en la Tierra. La estructura es la «sustancia» de la existencia. Aunque los planetas son las estructuras físicas más importantes del sistema solar, en éste toda la vida, incluyendo la humana, es el resultado del proceso de encarnación estructural del patrón. Esta dinámica autoorganizada mantiene el orden característico del sistema solar y determina la relación entre todas las partes, de modo que cada una existe en su adecuada relación con el total y con las otras partes. Los seres humanos son en sí mismos partes de este orden. Somos sistemas vivientes relativamente autónomos dentro de los sistemas inclusivos mayores del sistema solar, nuestra galaxia y el universo entero.

En cualquier sistema, las totalidades mayores consisten en partes componentes que, a su vez, son en sí mismas sistemas completos. Las totalidades menores están anidadas dentro de las mayores en lo que se ha denominado el *orden estratificado de la naturaleza*. Capra explica que:

> La tendencia de los sistemas vivos a formar estructuras multiniveladas cuyos niveles difieren en complejidad es omnipresente en la naturaleza y debe verse como un principio básico de autoorganización. En cada nivel de complejidad encontramos sistemas que están integrados, totalidades autoorganizadas compuestas de partes más pequeñas y que, al mismo tiempo, actúan como parte de totalidades mayores.[17]

Según el punto de vista de los sistemas, el sistema solar consiste en una estructura multinivelada de sistemas anidados que se ajustan a un patrón inherente de autoorganización. La estructura del sistema solar es un orden de totalidades jerárquico u holárquico.[18] El cosmólogo Brian Swimme y el antropólogo Thomas Berry, en *La historia del universo*, su exposición del relato épico de la evolución, describen esta visión de un universo autoorganizado o, para utilizar al término técnico, gobernado por la *autopoiesis*:

> Desde los procesos químicos autocatalíticos hasta las células, desde los organismos vivos hasta las galaxias, encontramos un universo con estructuras que exhiben dinámicas autoorganizadoras. El ser al que remite la autopoiesis no es visible para el ojo; sólo podemos distinguir sus efectos. El ser o identidad de un árbol, un elefante o un humano es una realidad que la inteligencia reconoce inmediatamente, aunque sea invisible a los sentidos. El principio unificador de un organismo como modo de ser de dicho organismo comprende todo el rango de sus componentes físicos pero se diferencia de éste. Es la fuente de su espontaneidad, su poder automanifestado.[19]

El «ser», como Swimme y Berry dan a entender, es un principio ordenador inteligente que subyace tras la forma de un organismo, tras el patrón inherente bajo la estructura

material. Y mientras que el patrón en sí mismo es visible, el «ser» responsable del patrón de organización, y que lo genera, no lo es. Prosiguen diciendo:

> Los seres vivos y ecosistemas como la selva tropical o los arrecifes de coral son los ejemplos principales de las dinámicas de autoorganización, pero con el término *autopoiesis* queremos señalar no sólo a los seres vivos, sino a los poderes de autoorganización en general. La autopoiesis hace referencia a la capacidad que tienen todas las cosas de participar directamente en la labor cosmocreadora.[20]

A modo de ejemplo, Swimme y Berry describen la autopoiesis (autoorganización) de una estrella y un átomo. Añaden que «también una galaxia es un sistema autopoiético, que organiza a sus estrellas en un proceso de no equilibrio y crea estrellas nuevas a partir de su material interestelar».[21] El patrón o autoorganización es, en este sentido, tan fundamental en la perspectiva cosmológica moderna como en la biología o en el modelado de sistemas vivos. Como señala el biólogo Rupert Sheldrake, «a la luz de la nueva cosmología, la física es [...] el estudio del organismo cósmico que lo abarca todo y de los organismos galácticos, estelares y planetarios que han cobrado existencia dentro de éste».[22]

Sabemos ahora que el universo está compuesto de innumerables sistemas más pequeños que llamamos galaxias y que a su vez contienen sistemas solares. En nuestro sistema solar se encuentran la Tierra y los demás planetas. La Tierra misma, que James Lovelock concibe como *Gaia*, un planeta viviente, se compone de sistemas aún más pequeños (ecosistemas, vida vegetal y animal, por ejemplo), que a su vez están formados por diversos tejidos y totalidades celulares menores. Éste es el orden estratificado de la naturaleza, una

visión de la vida holárquica o multinivelada en la que los seres humanos están sujetos a la influencia de los cambios que se producen en los sistemas mayores a los que pertenecen.[23] En la visión del universo de los sistemas holárquicos, la vida humana está relacionada de forma natural con los procesos cosmológicos, con los ciclos de cambio y transformación que se producen en los sistemas mayores en los que está ubicada. Y aunque estos procesos se interpretan por lo general en términos enteramente externos y físicos, la astrología dirige nuestra atención a nuestra «relacionalidad interna» con estas dinámicas y ciclos cosmológicos.

PROCESO

El tercer rasgo principal de un sistema es el *proceso*. Según la teoría de sistemas, la estructura física de un sistema es resultado del proceso de materialización de su patrón de organización subyacente. «El proceso de la vida», afirma Capra, «es la actividad implicada en la encarnación continua del patrón de organización del sistema.»[24] El proceso es el enlace entre patrón y estructura. Por tanto, desde la perspectiva de los sistemas, existe un proceso en curso a través del cual la estructura del universo se crea y se mantiene conforme a su patrón de organización intrínseco, produciendo las innumerables manifestaciones de la vida en el cosmos. Y este proceso está orientado por el patrón de organización subyacente, y de acuerdo con éste. Desde el punto de vista de los sistemas, los patrones macrocósmicos del universo (formados por clústeres de galaxias, galaxias, estrellas, sistemas solares y planetas) reflejan un principio de orden que se aplica a todos los niveles y manifestaciones de los procesos vitales, desde los átomos y los sistemas celulares hasta la vida animal y la experiencia humana.

Desde una perspectiva organicista, como ejemplifica la filosofía de los procesos de Whitehead, lo primario y definitivamente real no son las estructuras materiales, o los átomos y las moléculas, o los protones y los electrones, ya que estas entidades sólo son abstracciones de los procesos que se combinan para formar los sucesos que experimentamos. Atribuir una existencia independiente a cualquier entidad (imaginarla como algo que existe separadamente en su propia y definida región del espacio y el tiempo) es caer en lo que Whitehead denomina la «falacia de la concreción injustificada».[25] Es atribuir una realidad sustancial a lo que sólo puede concebirse de manera independiente mediante un acto de abstracción intelectual. Para Whitehead y para los físicos modernos, «la realidad es el proceso».[26] Sin embargo, si queremos comprender mejor este proceso, necesitamos dirigir nuestra atención no únicamente a la propia estructura manifiesta, que es el punto final momentáneo del proceso, sino, por debajo de la superficie de las cosas, a las dimensiones cuánticas de la realidad y a los procesos subyacentes que generan la estructura resultante. En lo que se refiere a la astrología, debemos dirigir nuestra atención a los procesos invisibles que, guiados por patrones, generan continuamente la estructura que observamos en los cuerpos planetarios de nuestro sistema solar y en sus movimientos y relaciones cambiantes. Si queremos comprender la autopoiesis, o autocreación, del sistema solar dentro del universo en su conjunto, debemos fijarnos no sólo en la emergencia del universo en el tiempo lineal, sino en los procesos que crean realmente nuestra experiencia del espacio-tiempo en cada momento.

En términos más generales, la idea de que la realidad es cierta forma de proceso resulta fundamental en formulaciones teóricas muy variadas de muchos campos diferentes,

como la filosofía, la religión, la historia y la psicología transpersonal. Una perspectiva orientada a los procesos, que enfatiza la naturaleza dinámica siempre cambiante de las cosas, está en el corazón de la filosofía taoísta china, y también es central en el reconocimiento, por parte del antiguo filósofo griego Heráclito, de que el universo se encuentra en un estado de cambio constante. En el Occidente moderno, Hegel anticipó a principios del siglo XIX una forma de la filosofía del proceso. Fue el primero en desarrollar una visión dinámica de la filosofía, al considerar la visión de la filosofía y del mundo desde una perspectiva histórica en el contexto de un mundo y un universo en evolución. Para Hegel, el universo debía concebirse como un organismo unitario cuya existencia era el resultado de la búsqueda de la autorrealización consciente por parte del Espíritu universal en la historia y la cultura humanas.

En formulaciones más recientes ya hemos visto que la física moderna concibe la realidad como un proceso de patrones de energía dinámicos. La naturaleza evolutiva de este proceso, tanto a nivel organísmico como cosmológico, se ha articulado respectivamente en la biología y en la cosmología. El proceso evolutivo se ha concebido como «una progresión desde la multiplicidad y el caos hasta la unicidad y el orden» (László), como «un intento de alcanzar creativamente lo nuevo» (Capra), como «el surgimiento inexorable de una organización superior de la materia a la vida y a la humanidad» y «el desarrollo de una divinidad oculta» (Michael Murphy).[27] Este proceso también se ha imaginado mediante diferentes metáforas espaciales: de manera lineal, como un ascenso evolutivo hacia alguna meta predeterminada; cíclica, a través de ciclos repetidos de cambio; o espiral, combinando la noción de la progresión lineal con los patrones de recurrencia cíclicos.

A pesar de que existen diferencias importantes entre estas perspectivas, todas coinciden en un punto fundamental: el proceso de la vida está conectado con algún tipo de movimiento dirigido. Algunas de estas perspectivas orientadas a los procesos reconocen también que este movimiento es impulsado, arrastrado hacia delante y orientado por ciertos principios o dinámicas discernibles, como la dialéctica (Hegel), la causación formal (Aristóteles), los ciclos culturales arquetípicos (Spengler, Toynbee, Sorokin, Sri Aurobindo), las estructuras profundas de la consciencia (Gebser, Wilber), determinadas características recurrentes como la «personalización» y la «amorización» (Teilhard de Chardin), o la expresión de «poderes cosmológicos» discernibles (Swimme). Según la teoría evolutiva de sistemas, articulada por Erich Jantsch y otros, el proceso está gobernado, en palabras del propio Jantsch, por dinámicas «autorreferenciales» y «homólogas» que se aplican a todo tipo de sistemas, de modo que cada nivel de la vida se ajusta a los mismos principios generales de crecimiento.[28] El pensador ruso Alexander Bogdánov plantea una postura similar en su *tectología*, que intenta describir las tendencias y leyes de los modos de organización evidentes en todos los niveles de la naturaleza.[29]

Las ideas anteriores nos sirven para establecer cómo podemos entender el funcionamiento de los procesos (y las dinámicas naturales que los gobiernan) no sólo en los sistemas vivos sino en el universo en su totalidad. En los capítulos siguientes desarrollaremos este enfoque mientras intentamos comprender cómo se relaciona el concepto de los sistemas con el mundo de la experiencia interior, con el dominio del significado y los patrones arquetípicos estudiados en la astrología.

El patrón y el orden planetario

Los conceptos de patrón, estructura y proceso, aplicados al sistema solar, son extremadamente importantes porque nos capacitan para explorar el orden cosmológico en el que se basa la astrología y para formular una interpretación de ésta de acuerdo con los conceptos de la teoría de sistemas. En particular, es crucial la distinción entre patrón y estructura.

El patrón es evidente en la estructura de cualquier sistema, pues determina su forma física, pero no depende por entero de la estructura material, sino que parece tener una autonomía y una independencia relativas. En una entidad hay algo que difiere de sus constituyentes físicos pero mantiene la integridad de su forma estructural, y ese algo es el principio al que llamamos patrón. Así, a pesar de los considerables cambios que se producen dentro de un organismo, tanto por el intercambio dinámico de materia y energía con su entorno como por su regeneración física, su forma estructural es consistente debido al carácter perdurable y a la autonomía del patrón del sistema. Capra pone como ejemplo las células y los seres humanos, que, aunque deben hacer frente a la decadencia y a la sustitución de sus componentes, mantienen la misma estructura general. El ser humano conserva un aspecto físico relativamente estable y una memoria persistente a pesar de que las células que constituyen su cuerpo se van reemplazando con nuevas células, en un proceso continuo de creación de estructura de acuerdo con un patrón perdurable. El patrón, por tanto, no puede ser completamente dependiente de la estructura, ya que es posible que la estructura física cambie por entero a lo largo del tiempo aunque la forma estructural permanezca constante. Esto sugiere que el patrón está «superordinado»

a la estructura y posee cierta autonomía ontológica. Así pues, a pesar de que patrón y estructura siempre surjan juntos en nuestra experiencia de la realidad y estén íntimamente relacionados, deben considerarse dimensiones relativamente diferentes de la realidad.

Ahora bien, dado que la estructura de cualquier sistema es la encarnación de su patrón, podemos descubrir el patrón subyacente de un sistema observando la relación de sus componentes estructurales principales; en el caso del sistema solar, los planetas. En otras palabras, debido a que la configuración de los planetas es una expresión de la capacidad de autoorganización del sistema solar, seguir la pista a las alteraciones que sufren los movimientos planetarios y a sus relaciones a lo largo del tiempo nos proporciona información sobre cómo cambian a su vez las dinámicas de autoorganización del sistema solar. Los cambios percibidos en la estructura visible del sistema solar (la configuración de las relaciones entre los planetas) revelan el patrón que orienta esta estructura, que a su vez está relacionada con el principio de autoorganización subyacente que influye en todos los niveles de la vida dentro del sistema solar. Desde la perspectiva de los sistemas podemos decir que *la astrología nos permite entender cómo las dinámicas de autoorganización que están en funcionamiento en el sistema solar afectan a la experiencia humana en cualquier momento dado*. El patrón de alineamientos cíclicos de los planetas no es un patrón físico compuesto por trozos de roca, hielo y gas que orbitan alrededor del Sol en un movimiento mecánico sin sentido; en realidad, se trata de la forma estructural externa de un patrón subyacente de autoorganización con significado, que modela no sólo el orden planetario visible del sistema solar, sino también las dinámicas más profundas de la experiencia humana.

Hemos establecido, pues, que el patrón puede percibirse a través de su encarnación en una estructura, y hemos definido el patrón de un sistema como su dinámica autoorganizada, su principio de ordenación inherente. Sin embargo, aún debemos abordar qué significa realmente este patrón para la vida humana. Tenemos que establecer exactamente por qué estamos interesados en comprender el funcionamiento de las dinámicas autoorganizadas que operan en el sistema solar. Necesitamos determinar, en definitiva, cómo y por qué la astrología estima importante y significativo el patrón de autoorganización.

Cuando tratemos estas cuestiones en los capítulos siguientes, consideraremos significados e interpretaciones del concepto de patrón diferentes, pero aun así relacionados, y afrontaremos esta tarea desde dos direcciones. Por un lado, consideraremos el patrón en su aspecto *exterior*, como patrón físico formado por los cuerpos planetarios y que puede conceptualizarse mediante la teoría de sistemas. Nos desplazaremos *de fuera adentro*, por decirlo así, para explorar el modo en que este patrón físico se relaciona con la mente y con el significado interno de las experiencias humanas.

Por otro lado, consideraremos la dimensión *interior* de la experiencia humana y el patrón arquetípico de la mente humana. Desde ahí, nos desplazaremos *de dentro afuera* para explorar el modo en que este patrón parece estar encarnado simbólicamente en la disposición física de los planetas del sistema solar. Entonces, reuniendo estas dos perspectivas (relacionando el patrón externo del sistema solar con el patrón interno de la mente), podremos postular una nueva forma de entender la astrología.

Causalidad y acausalidad

Con su enfoque orientado a los patrones, la astrología corre en sentido contrario a la tendencia del pensamiento y la ciencia occidentales, en los que el patrón, el principio de autoorganización, ha sido en general ignorado a favor del análisis de la estructura de la existencia. La ciencia, basada en el atomismo y en el paradigma mecanicista cartesiano-newtoniano, ha ido en pos de un análisis de la estructura cada vez más complejo, desmenuzando los fenómenos en sus partes más pequeñas y formulando leyes y descripciones matemáticas precisas del universo. Los científicos no han tenido motivos para buscar un patrón subyacente en el cosmos porque se creía que la existencia podía explicarse por entero profundizando en la estructura para descubrir los bloques de construcción básicos de la vida. Dentro de la ciencia ortodoxa, los patrones, como señala Capra, acostumbran a considerarse tan sólo una propiedad emergente de la materia, no un constituyente decisivo de la disposición estructural del mundo material.[30] Como hemos visto, no ha sido hasta hace poco, con la exploración del mundo cuántico subatómico en la física y con el surgimiento del enfoque sistémico en la biología, cuando la ciencia ha empezado a reconocer la importancia de los patrones en su sentido organizador formal.

La investigación de la estructura sin referencia a los patrones refleja el énfasis de la ciencia moderna en los modelos de pensamiento lineales, reduccionistas y analíticos. Los científicos son capaces de describir, medir y cuantificar los fenómenos naturales y de expresarlos mediante fórmulas matemáticas complejas. Pueden describir detalladamente cualquier parte de la estructura del universo en función de la interacción de otras partes, e interpretar los

cambios de un rasgo de la estructura a través de la influencia causal de otros rasgos. La estructura del universo es el dominio manifiesto del espacio, el tiempo y la causalidad. Se considera que los sucesos y las condiciones se dan como resultado del efecto en el espacio y el tiempo de otros factores causales discernibles.

Llegados a este punto, podemos proponer una distinción clave adicional entre patrón y estructura: mientras que las relaciones entre partes diferentes de un sistema interpretadas sólo en términos de estructura son necesariamente *causales* (el efecto directo o indirecto de una parte del universo sobre otra), las relaciones entre los patrones (relativas a la cualidad, el orden y la forma) son, comparadas con la clase de causa reconocida en la perspectiva científica ortodoxa, *acausales*. En una relación acausal entre dos o más entidades o sucesos discretos no existe una cadena causal física evidente, pero está claro que sí hay algún tipo de relación. Estas relaciones acausales, si es eso lo que son, parecen fundamentarse no en influencias cuantificables transmitidas a través de la estructura material, sino en una forma subyacente del sistema y en correspondencias cualitativas de significado. En la concepción organicista-holística del sistema solar y el universo, expresada según la filosofía sistémica, el patrón de autoorganización de estos vastos sistemas parece constituir un orden más profundo que sustenta relaciones que no admiten una explicación sencilla mediante modelos causales establecidos; parece sustentar una dimensión subyacente de la realidad en la cual todos los fenómenos ostensiblemente separados están relacionados de manera significativa.

Sin embargo, aquí deberíamos añadir una cualificación inmediata, porque lo que ahora entendemos como causalidad, en el sentido científico moderno, no es sino un subconjunto parcial de una interpretación más extensa de la

causación tal como la estableció Aristóteles. Originalmente se identificaron cuatro tipos básicos de causa: la causa *material*, que es la sustancia de la que está compuesto algo; la causa *eficiente*, que es el agente externo que inicia el cambio (como en el caso de la bola de billar que golpea a otra y la hace moverse); la causa *formal*, que es el patrón o forma general que guía el crecimiento de un organismo o un flujo de sucesos; y la causa *final*, que es el *telos*, objetivo y propósito de una entidad, suceso o proceso. De todas ellas, en general la ciencia reconoce sólo las dos primeras, y la causa eficiente es la más cercana a lo que ahora entendemos como causación. Debemos tener en mente, pues, que lo que se categoriza como *acausal*, por caer fuera de los límites de las explicaciones causales, podría incluir las ideas filosóficas de la causación formal y la causación final, y estas dos son importantes para comprender las correlaciones astrológicas.

En la física moderna, el descubrimiento de conexiones no locales entre partículas a nivel cuántico ha cuestionado la noción aceptada de causalidad, sugiriendo que no todas las relaciones entre fenómenos se pueden explicar en simples términos causales. Según el teorema de Bell de la no localidad, cualquier suceso puede, en principio, influir simultáneamente sobre cualquier otro punto del universo sin la participación de fuerzas a través del espacio, un fenómeno que Einstein denominó «acción fantasmal a distancia».[31] Al nivel de las partículas, Capra señala que los físicos se han encontrado con «conexiones instantáneas no locales», interacciones en las que las partículas implicadas pueden estar «muy lejos en el espacio».[32] En otras palabras, se ha mostrado que las partículas interaccionan e incluso están relacionadas aunque se encuentren muy alejadas y aparentemente no conectadas entre sí. Capra concluye que «el

comportamiento de cualquier parte está determinado por sus conexiones no locales con la totalidad», y que todos los fenómenos se hallan intrínsecamente interrelacionados, de manera que, en potencia, cualquier suceso puede recibir la influencia del universo entero.[33]

A este nivel universal, el concepto de patrón está estrechamente relacionado con los fenómenos de *coherencia* y *correlación*, que el teórico sistémico Ervin László identifica como dos de las anomalías principales en la cosmología y en la física cuántica que desafían el dominio de los paradigmas mecanicistas en ambas disciplinas. Según László, la capacidad cósmica para la coherencia se manifiesta como «una sintonización cuasiinstantánea de las partes o elementos de un sistema, ya sea éste un átomo, un organismo o una galaxia».[34] Al centrar nuestra atención en las correlaciones significativas identificadas en la astrología, creo que nos confrontamos con uno de esos patrones de coherencia evidentes en el sistema solar y la experiencia humana, que en sí mismo puede formar parte de un patrón de coherencia mayor que conecta el cosmos entero. Este patrón que lo abarca todo, como sugiere Gregory Bateson, podría ser denominado *metapatrón*, «un patrón de patrones».[35] Desde la perspectiva de los sistemas, este metapatrón expresa la capacidad autoorganizadora del cosmos y engloba en sí los patrones de todos los sistemas que contiene.

La existencia de esta interrelacionalidad universal entre fenómenos discretos parece indicar un orden más profundo de gran complejidad y sutileza que da forma al universo; a un universo gobernado tal vez por un tipo de causación más profunda que aún no entendemos del todo. Así pues, estas relaciones que actualmente parecen acausales desde el punto de vista de la ciencia convencional podrían, de hecho, estar vinculadas con una conexión causal compleja entre el

sistema íntegro y sus partes, es decir, con una forma de causalidad no lineal sino holística.[36]

En el Occidente científico moderno es ya una costumbre (especialmente entre aquellos que están fuera de la comunidad astrológica) interpretar la astrología como una influencia causal física de los planetas en la vida humana, cuando lo cierto es que la relación astrológica entre los ciclos planetarios del sistema solar y la vida humana parece exigir una comprensión mucho más profunda de la naturaleza de la causalidad, más allá de la fijación moderna en las causas materiales y eficientes. Creo que las correspondencias astrológicas, como se ha sugerido antes, no dependen de fuerzas materiales que ejerzan una influencia en nuestros cuerpos, sino de nuestra participación en el patrón de organización subyacente del sistema solar, un patrón que también parece manifestarse, como veremos más adelante, en la estructura de la psique humana.

Significado y propósito

El descubrimiento en la física moderna de la relación íntima entre las partes constituyentes y el cosmos en su totalidad tiene una profunda importancia en la astrología, porque sugiere que aún es posible que la ciencia llegue a legitimar la suposición astrológica de la existencia de correlaciones entre el macrocosmos (los cuerpos planetarios en el espacio) y el microcosmos (la vida humana individual); pero debe ser una ciencia nueva que trascienda el paradigma de la física clásica. Y si cada suceso está en cierto sentido influenciado por el universo en su totalidad, entonces para interpretar la vida humana debemos adoptar un punto de vista de la naturaleza humana más vasto y complejo que el

habitual. No sólo debemos considerar los factores genéticos y las condiciones externas que modelan la personalidad humana (como la familia, el entorno social, la educación, el trasfondo cultural y las circunstancias económicas), sino también intentar entender la importancia plena de las relaciones (tanto exteriores como interiores) del ser humano individual con sistemas y contextos mayores: la Tierra, el sistema solar, el cosmos. De hecho, desde la perspectiva de los sistemas, el patrón de la totalidad es de gran relevancia para comprender el propósito y la función de las partes. Para comprender el propósito fundamental de un organismo debemos examinar su función dentro de los sistemas mayores en los que está integrado y determinar cómo encaja en el patrón de organización de estos sistemas.

Por ejemplo, si consideramos de manera aislada una célula, un órgano o un sistema concreto dentro del cuerpo humano, carecen esencialmente de sentido. Podemos describir su función mecánica y su composición, pero su auténtico propósito sólo se manifiesta cuando se observan en el contexto del todo del que son parte. El corazón humano, considerado aisladamente, se puede entender como un órgano que impulsa la sangre; pero para apreciar su significado y su propósito debemos reconocer con claridad que actúa de ese modo para que la sangre circule por el cuerpo humano, para mantenernos vivos. Y, por supuesto, esta función física sustenta un propósito y un sentido todavía mayores: la consciencia humana y el amplio espectro de experiencias de la vida humana. Así pues, el significado del corazón se deriva tanto de su función como del contexto o entorno completo en el que existe.

El físico David Peat, que ha explorado un terreno similar en su propia investigación, añade que:

> El organismo guarda relación con su significado interno, con la manera en que las cosas ocurren juntas y con la integración de sucesos que sustenta su forma dinámica y, de este modo, mantiene su sentido en el mundo [...]. A un nivel, las operaciones del cuerpo se pueden explicar en función de sus componentes, pero a otro, estas partes que lo componen deben definirse de acuerdo con sus objetivos, funcionamiento y significado del conjunto.[37]

El patrón, pues, no sólo determina la forma física y la función mecánica, sino que también está relacionado con el significado y el propósito de un organismo o sistema. Aunque el significado es evidente en todos los tipos de sistemas, obviamente asume una importancia crítica cuando se considera la experiencia humana. Según Capra:

> Lo que postulo es que la comprensión sistémica de la vida puede extenderse al dominio de lo social añadiendo la perspectiva del *significado* a las otras perspectivas de la vida. Al hacerlo así, estoy empleando la palabra *significado* como una manera de referirme abreviadamente al mundo interior de la consciencia reflexiva.[38]

El significado, señala Capra, es un cuarto factor (junto al patrón, la estructura y el proceso) que debe tenerse en cuenta en el estudio de los sistemas. «El análisis de los sistemas vivos según las cuatro perspectivas interconectadas (forma, materia, proceso y significado) permite aplicar una comprensión unificada de la vida tanto a los fenómenos del dominio de la materia como a los del dominio del significado.»[39] En otras palabras, Capra da a entender que su interpretación de la teoría de sistemas nos capacita para superar la dicotomía habitual entre los significados funcionales del

dominio físico y la experiencia humana de los significados (psicológico, espiritual, moral y estético). Teniendo esto en cuenta, y ya que el significado está conectado íntimamente con el patrón, parece más plausible que el patrón de autoorganización del sistema solar, que se expresa en el orden planetario, esté conectado con los conjuntos de significados arquetípicos que se estudian en la astrología, los cuales se experimentan intrapsíquicamente, en el «mundo interior de la consciencia reflexiva». Si queremos establecer una base para esta conexión, necesitamos considerar el modo en que el orden planetario exterior se relaciona con el mundo interior de la experiencia humana, un tema que estudiaremos más extensamente en el siguiente capítulo.

Correspondencias simbólicas

Debido a que se considera que los alineamientos planetarios tienen una importancia psicológica interior, los factores astrológicos se describen a menudo como *simbólicos*. Aunque la astrología se basa en mediciones cuantitativas (la determinación del ángulo de las relaciones geométricas entre las posiciones de los planetas en el espacio, por ejemplo), los factores astrológicos simbolizan relaciones de significado cualitativas, no fuerzas físicas. Las relaciones geométricas entre los planetas señalan más allá de sí mismas, a un orden más profundo que parece estar conectado también con las dinámicas de la experiencia humana y con un orden temático dentro de la psique. Así, John Clarke sostiene que en la astrología, al igual que en el pensamiento chino tradicional,

> el significado de las vidas humanas individuales y los actos humanos se relaciona con significados simbolizados en el cosmos

> y manifestados en ciertos momentos cruciales, como el del nacimiento. Debe hacerse hincapié en que estas correspondencias no son de tipo físico sino simbólico; dependen de enlaces de significado que deben descifrarse y leerse como un texto, en vez de ser observados y correlacionados de acuerdo con leyes causales.[40]

La idea de que el universo es capaz de transmitir significado simbólico nos resulta inusual porque en la época moderna hemos acabado por interpretar los símbolos exclusivamente en términos psicológicos, es decir, sólo como creaciones de la imaginación humana, sin base en la realidad exterior objetiva. Reconocemos motivos míticos simbólicos en los sueños que se relacionan con nuestros procesos psicológicos, y encontramos imaginería simbólica por toda la literatura religiosa y en el arte, pero la idea de interpretar la propia realidad (o ciertos aspectos de ésta) como simbólica resulta casi incomprensible para la mente moderna educada científicamente, adiestrada para prestar atención a los crudos datos objetivos y descartar cualquier rastro de pensamiento mítico o simbólico (con excepción del simbolismo matemático). De hecho, la simple mención de algo mítico o imaginario es suficiente para repeler a aquellos que tienen una inclinación más científica y positivista, pues sugiere vaguedad y ambigüedad, irracionalidad, irrealidad y ficción; en resumen, todo lo que la ciencia aspira a superar y eliminar.

De acuerdo con nuestro modelo sistémico, sin embargo, la palabra *simbólico* no se refiere a algo totalmente imaginario y arbitrario, basado en fantasías subjetivas de la imaginación humana. Más bien tiene varias connotaciones que pertenecen a la relación humana con el patrón de autoorganización del sistema solar. Para resumirlo brevemente, y

para ir anticipando temas que más adelante estudiaremos con mayor detalle:

1. El término *simbólico* está conectado con una concepción del universo *holístico-organicista* en la que la experiencia humana se ve como parte intrínseca de la totalidad.

2. Las correspondencias simbólicas se basan en un *orden formal*, en la forma de patrones o relaciones de la vida humana con la totalidad mayor del sistema solar.

3. El término *simbólico* también hace referencia a un orden *subyacente* en el que la importancia del patrón planetario no se distingue inmediatamente de las apariencias superficiales ni es interpretable en términos físicos, sino que tiene más bien un significado *oculto*, que sólo pueden conocer aquellos cuya mente está dispuesta a indagar bajo las apariencias superficiales y permanecer abierta a la posible revelación de tal significado.

4. Debido a que pertenece al patrón de la totalidad, no a partes específicas, el carácter simbólico del orden planetario guarda relación con *universales*, no con detalles particulares.

5. El término *simbólico* también implica *indeterminación*, en el sentido de que los universales astrológicos, basados en relaciones formales, son lo bastante generales e indeterminados para prestarse a una multiplicidad de significados, que adquieren un contenido específico sólo cuando *enactúan* en los detalles concretos de la experiencia humana.

6. Finalmente, y quizá es lo más importante, la palabra *simbólico* implica *profundidad*, en el sentido de que las conexiones están basadas en el orden profundo de la psique y el cosmos.[41]

Patrones numéricos y geométricos

Una dimensión especialmente importante de estas correspondencias simbólicas se basa en el número y en la geometría. Desde el más puro inicio de la civilización, el número se consideró fundamental en el orden inherente del universo y en sus grandes ciclos de cambio. Joseph Campbell señala que las civilizaciones antiguas, en cuanto al reconocimiento de la importancia del número, no eran en absoluto primitivas, pues parecían tener una comprensión sofisticada de los ciclos mitológico-matemáticos que gobiernan el universo. Sugiere, por ejemplo, que una «cosmología *matemática*» de «los ciclos recurrentes de un tiempo impersonal»[42] basada en el número 432.000 aparece entretejida en varias mitologías del mundo, desde la babilónica temprana y los textos puránicos hindúes hasta las *Eddas* nórdicas, las escrituras hebreas y el libro del Apocalipsis en el Nuevo Testamento. Campbell argumenta que «existe una relación evidente entre el número de años de estos ciclos mitológicos y los ciclos astronómicos reales numerables matemáticamente.[43]

También en la historia de la filosofía, aquellas perspectivas filosóficas que reconocen un orden formativo trascendente detrás de la naturaleza han mencionado habitualmente el número como expresión primaria de este orden. En el pensamiento occidental, esto encontró su formulación primaria en la filosofía de Pitágoras, que consideraba que los números eran principios arquetípicos numinosos. En el pensamiento pitagórico, que más tarde devino un elemento integral en las filosofías neoplatónica y hermética, el número es fundamental tanto para la organización estructural de la realidad externa como para el orden de la psique. La extraordinaria visión de Pitágoras consistía en que la

mente humana y el cosmos están ordenados por un único conjunto de principios numéricos trascendentes, algo en lo que no hay señal de la radical división epistemológica y ontológica cartesiano-kantiana entre dimensiones exteriores e interiores de la realidad que posteriormente caracterizaría la interpretación moderna del yo y del cosmos. Del mismo modo, Platón consideraba el estudio del simbolismo de los números y las Formas matemáticas el máximo nivel de conocimiento, pues creía que abordaba el nivel de la realidad que es el orden primario existente tras las apariencias superficiales del mundo fenoménico, la dimensión del ser que es definitivamente real y verdadera. Más tarde, al comienzo de la era científica moderna, Johannes Kepler, el astrónomo que jugó un papel decisivo en el establecimiento de la cosmología heliocéntrica, estuvo convencido también de que el número es una revelación del orden universal, lo cual queda reflejado en la armonía musical, de ahí su famosa descripción del orden matemático de los cielos como la música celestial de las esferas.

Más recientemente, la investigación de Jung de los patrones geométricos de los mandalas y su descubrimiento del papel del número en la organización de la psique han asegurado un interés renovado en la geometría sagrada, revelando hasta qué punto la experiencia psicológica humana está ordenada inconscientemente por arquetipos numéricos preexistentes.[44] Y justo cuando empezábamos a identificar un orden numérico en la psique humana, con el surgimiento de la teoría del caos, la ciencia de la complejidad y la teoría de cuerdas en la física y las matemáticas modernas, los científicos han descubierto o teorizado que los patrones aparentemente aleatorios y caóticos de la naturaleza y el mundo material también están guiados por patrones más profundos de orden geométrico. «Todas las cuestiones sobre patrón,

orden y complejidad», como observa Capra, «son esencialmente matemáticas.»[45] Bien podría ser, como sugiere Whitehead, que, a través de nuestra nueva comprensión de estos patrones geométricos complejos que hay detrás del caos y el desorden aparentes, hayamos en cierto sentido cerrado el círculo, de vuelta al reconocimiento pitagórico original del número como fundamento del orden inherente de la realidad, tanto la interior como la exterior.[46]

La astrología está basada en esta noción pitagórica de que el número es un fundamento de la estructura y la organización profundas del cosmos: las relaciones entre los planetas se interpretan simbólicamente según los principios del número y la geometría. En la visión del mundo pitagórica, el número se entiende no tanto en su sentido cuantitativo, como un sistema de recuento y aritmética, sino más especialmente en su sentido cualitativo, según el cual todos los números, sobre todo los enteros pequeños, poseen un significado psicológico inherente. El número uno, por ejemplo, está lógicamente asociado a la unidad (esto es: *uni*-dad), la totalidad y el comienzo; el dos, a la dualidad y la separación de la unidad en opuestos; y el tres, a la síntesis de tales opuestos, a un punto de mediación entre los dos. Estos significados se trasladan naturalmente a la geometría: el número uno se relaciona por igual con un punto aislado en el espacio y con el círculo –con la unidad del espacio íntegro que contiene en su interior–; el dos, con la línea entre dos puntos y con la división diametral del círculo en hemisferios separados; y el tres, obviamente, con el triángulo, en el que dos puntos opuestos se conectan con un tercero. El número cuatro, según el razonamiento pitagórico, nos lleva a lo que se ha denominado «la finalización del cuadrado», pues la suma de los cuatro primeros números naturales vuelve a ser uno ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$, y $1 + 0 = 1$), lo que in-

dica simbólicamente un retorno a la unidad, la completitud y la perfección. A través del movimiento de la unidad a la «cuatridad», nace un nuevo estado de unidad. Interpretado de esta forma, el número es una especie de lógica simbólica y arquetípica que parece intrínseca no sólo al intelecto y la imaginación del ser humano, sino también, más fundamentalmente, a la organización estructural subyacente del universo y al orden más profundo de la psique inconsciente humana.

En la astrología arquetipal, el significado de cada alineamiento planetario depende de las características arquetípicas asociadas a los planetas implicados y del ángulo concreto de la relación entre los planetas, que a su vez está vinculado con el significado simbólico y psicológico del número por el que se divide el círculo para producir el aspecto. De este modo, una *conjunción* (dos planetas posicionados con una separación de cerca de 0° en la carta astrológica) se basa en el significado simbólico del número 1 (360° ÷ 1). Las conjunciones se asocian por tanto con la expresión unificada (aunque no necesariamente armoniosa) de los principios arquetípicos correspondientes, con la fusión o síntesis de las cualidades vinculadas con estos principios y con la intensa liberación de energía a través de la acción iniciadora. Una *oposición* (dos planetas separados aproximadamente 180°), basada en la división del círculo en dos, está lógicamente asociada a la dualidad, en la que los arquetipos planetarios correspondientes se estimulan dinámicamente entre sí de una forma mutuamente desafiante y a menudo antagonista, y crean una tensión de opuestos altamente cargada. Se considera que el aspecto *trígono* de 120°, producido al dividir por tres los 360° del círculo, y relacionado por tanto con la síntesis de los opuestos mediante un tercer factor, representa una expresión equilibrada y sustentadora de la ener-

gía de los arquetipos planetarios, e indica una combinación relativamente armoniosa y establecida de estos principios. Finalmente, el aspecto *cuadratura* de 90° (360° ÷ 4) está relacionado con el significado simbólico del número cuatro y, al igual que la oposición, a la que está estrechamente asociado, señala una tensión o conflicto inherente entre los planetas implicados; a menudo se siente como el impulso de liberar presión mediante la acción, lo que idealmente promueve un movimiento hacia una mayor consciencia y completitud.

Ahora bien, si los principios arquetípicos son de hecho análogos a los dioses de los mitos, entonces es el número el que nos permite comprender la relación entre los «dioses». De acuerdo con nuestro modelo sistémico, por expresarlo de otra forma, el número parece estar relacionado con el patrón de autoorganización del sistema solar que revelan las relaciones geométricas entre los planetas. Al analizar los alineamientos geométricos entre los planetas e interpretar su significado, podemos comprender las relaciones entre los principios arquetípicos asociados con los planetas. De este modo, con su síntesis compleja de los principios arquetípicos temáticos y el orden numérico, la astrología nos permite interpretar el significado profundo del patrón de autoorganización del sistema solar. Al apuntar más allá de las apariencias superficiales del orden planetario que nos muestran la percepción sensorial y el análisis racional, la astrología atrae nuestra atención hacia su significado simbólico.

En nuestra experiencia cotidiana, normalmente no llegamos a considerar la posibilidad de que el mundo que nos rodea tenga una importancia simbólica. Parece que colectivamente hayamos perdido la capacidad de percibir el significado simbólico. De hecho, la noción de que podemos encontrar significado en los patrones físicos del cosmos se

antoja un vestigio de una era pasada, un retorno a una forma de consciencia arcaica o mítica que la ciencia desacreditó hace mucho tiempo. Pues en las culturas arcaicas, en las que la gente poseía un sentido inmediato, si bien irreflexivo, de su relación mítica con el mundo natural, la lectura simbólica de los sucesos de la vida era un elemento integral de la manera cotidiana de relacionarse con la realidad. En estas culturas primarias, se consideraba que cada aspecto del mundo natural, cada suceso, estaba dotado de significado y era una expresión de la divinidad inherente a la naturaleza, que debía interpretarse como un augurio o símbolo capaz de orientar las acciones y decisiones humanas e influir en ellas.

La manera de pensar imperante en la actualidad es casi exclusivamente discursiva. Es factual, no simbólica, más literal que metafórica, y predominantemente racional en detrimento de la intuición. De hecho, es tal la preponderancia unilateral del pensamiento analítico que la mente moderna está sujeta a lo que Jung denominaba «un calambre de la consciencia», una enfermedad nerviosa en la que, como ahora se admite sin ambages, nos hemos desalineado peligrosamente del orden natural de las cosas y de las bases inconscientes de nuestra experiencia psicológica.[47] «La vida civilizada actual», explica Jung, «exige un funcionamiento consciente concentrado y directo, lo que implica el riesgo de sufrir una disociación considerable respecto de lo inconsciente.»[48] Al vivir de acuerdo con los dictados del egoísmo racional, los seres humanos modernos se han ido aislando en sus mundos personales separados, alienándose cada vez más de la naturaleza, el cosmos y el territorio profundo del ser. Contemplados desde la visión opaca de la mente moderna, a través del cristal del materialismo mecanicista, el mundo parece no tener sentido, la naturaleza se antoja aleatoria y caótica, la vida se asemeja a un suceso fortuito y la

existencia humana se torna en última instancia irrelevante. Es precisamente esta visión desencantada de la vida la que ha llegado a dominar la consciencia colectiva del mundo occidental, como refleja con viveza nuestro estilo de vida secular y materialista.

Pero a pesar del poder exagerado de la consciencia racional moderna, aún obtenemos pruebas de un universo encantado y pleno de significado, que a veces se introduce a la fuerza en nuestras vidas cotidianas de manera inesperada e inexplicable. Tras los literalismos profanos de la vida contemporánea, un mundo de profundo significado aguarda a que lo descubramos.

Sincronicidad: la revelación de un orden más profundo

El pensamiento chino, con su suposición de que el universo está impregnado de un vasto orden oculto a través del cual todas las cosas están correlacionadas significativamente, influyó mucho en Jung. Fue en parte durante su investigación del sistema adivinatorio chino del *Yijing (I Ching)* cuando empezó a contemplar la posibilidad de la existencia de un «orden acausal», como lo llamó, subyacente a la psique humana y al mundo exterior, una correspondencia entre los mundos interior y exterior que podría explicar la sorprendente precisión de las lecturas adivinatorias y también otras conexiones y coincidencias desconcertantes que había presenciado en su práctica terapéutica y en su experiencia personal.[49]

Para Jung, lo que ordinariamente cabría considerar puras coincidencias fortuitas entre ciertos estados de la mente y sucesos externos, a veces podrían clasificarse de forma más

precisa como instancias de *sincronicidad* (o coincidencia significativa) cuyo significado interior (o experiencia subjetiva del significado) se refleja externamente en el mundo en general.[50] Si, por ejemplo, alguien atravesaba un estado mental profundamente atribulado o luchaba contra un problema en apariencia irresoluble y, en ese preciso instante, ocurría en el mundo exterior algo que parecía relacionarse sobrecogedora y específicamente con tal dilema, Jung lo llamaba instancia de sincronicidad.

La sincronicidad, en su definición más amplia, puede adoptar muchas formas diferentes: una serie relacionada de sucesos inusuales casualmente desconectados pero unidos por un hilo común de significado; un encuentro o una conversación fortuitos que sintonizan asombrosamente con la situación personal; el descubrimiento oportuno e involuntario del libro concreto que se necesita para arrojar luz sobre una situación o problema particulares; un solemne presagio que anuncia el comienzo de un curso de acción o el momento crítico en que hay que tomar una decisión; o quizá la conjunción de un sueño con un suceso externo que ocurre después. Sea cual sea la forma particular que adopte una sincronicidad, cada caso se caracteriza por la sensación de que hemos entrado en un mundo de significado superior y de que participamos en una dimensión de la realidad más amplia y profunda, que trasciende las preocupaciones puramente personales de nuestra vida, pero aun así se relaciona en lo más íntimo con nuestra situación personal.

En el ejemplo de sincronicidad quizá más famoso y citado, Jung describe cómo una paciente, cuya visión intelectual del mundo era tan parcial que impedía su progreso terapéutico, se introdujo asombrosamente en un mundo de significado más profundo a causa de una coincidencia portentosa para la que no pudo encontrar una explicación

racional. La noche anterior a su siguiente visita con Jung había soñado que le daban una cara pieza de joyería con la forma de un escarabajo de oro; la concepción racional de la naturaleza de la realidad propia de aquella mujer se vio sacudida por la aparición sincronística en la ventana de la habitación de Jung de un insecto parecido a un escarabajo justo cuando ella estaba contando el sueño. Al oír un golpeteo en la ventana, como si el insecto intentara entrar, Jung la abrió y cogió en su mano el insecto. «Aquí está tu escarabajo», anunció, y se lo enseñó a la paciente.[51] Esta «coincidencia» entre el estado mental de la mujer (recuerdo y relato del sueño) y la aparición del escarabajo en la ventana justo en aquel momento (el paralelo externo) fue tan significativa pero a la vez tan altamente improbable y carente por completo de sentido, según el entendimiento racional, que la paciente se vio obligada a poner en tela de juicio la hasta entonces impenetrable certeza de su visión del mundo. Además, este incidente no fue una mera coincidencia de dos fenómenos relacionados (el sueño y el insecto), porque el escarabajo, como sabía Jung, es el símbolo egipcio del renacimiento, un motivo que se relacionaba directamente con la situación personal de su paciente, con su propia transformación psicológica inminente y su renacimiento en un mundo de mayor significado desde su anterior actitud defensiva de resistencia intelectual al proceso terapéutico.

En los casos de sincronicidad, entre los cuales el anterior es un ejemplo paradigmático, parece como si la coincidencia extraordinaria de ciertos sucesos o la correlación asombrosa entre algo externo que nos ocurre y nuestro propio estado interior de consciencia estuvieran intentando transmitirnos realmente un mensaje significativo de gran importancia personal. Por eso resultan tan desconcertantes las instancias de sincronicidad: es como si el propio cosmos supiera qué

estamos pensando y sintiendo, como si fuera consciente de nuestra situación personal y pretendiera transmitirnos un mensaje sobre nuestra vida a través de una línea de comunicación simbólica. En consecuencia, las sincronicidades son acompañadas a menudo de un sentimiento de numinosidad. Los instantes de sincronicidad están preñados de significado y misterio, y suscitan la sensación de un orden apenas creíble que conecta los sucesos de la vida. Al confrontarnos con una sincronicidad, el universo parece ciertamente infundido de significado y tenemos la impresión de que nuestra propia vida, lejos de ser irrelevante o fortuita, tiene en realidad una inmensa importancia. En tales ocasiones sentimos que el universo, o algún poder organizador detrás del universo, se preocupa por nosotros, por decirlo así, y que lo que estamos haciendo obedece a un propósito mayor. Por eso las sincronicidades llegan a veces con la fuerza de una revelación espiritual.[52]

Es un hecho notable que para algunas personas, especialmente para aquellas que se ven envueltas en períodos de transformación psicológica profunda, las sincronicidades juegan un papel decisivo a la hora de modelar el desarrollo de la dirección vital, proporcionando iluminación y guía para resolver condiciones de *impasse* y conflicto interno. Las sincronicidades de este tipo acostumbran a manifestarse en coyunturas críticas de la vida, en momentos definitorios en que la vida sufre una gran carga, una mayor intensidad emocional, y nuestra consciencia normal se ve infiltrada por un campo de significado que abarca el mundo que nos rodea y se manifiesta en nuestras circunstancias externas inmediatas.

Jung descubrió que las sincronicidades, igual que los sueños, sirven a menudo como función compensadora, en el sentido de que equilibran la perspectiva parcial y sesgada

del ego subjetivo. Mediante la sincronicidad, es como si el universo mismo estuviera buscando el modo de que el individuo cobre consciencia del significado profundo de su situación vital. Por tanto, la sincronicidad no es sólo un diálogo entre el yo consciente y la psique inconsciente, como se podría concluir cuando consideramos el propósito de los sueños, por ejemplo, sino un diálogo entre el yo y el mundo, entre nuestra mente racional y la mente de la naturaleza, por decirlo así. De hecho, las sincronicidades pueden ser interpretadas como la revelación simbólica de un significado espiritual más profundo dentro de la naturaleza, una forma de revelación que impulsa al individuo por el camino de la individuación, haciendo avanzar la realización del sí-mismo.

La existencia de la sincronicidad desafía radicalmente la suposición filosófica occidental moderna de que el significado está presente tan sólo en las mentes humanas individuales. Sugiere más bien que el significado se encuentra en cierto sentido por toda la naturaleza; que es inherente al cosmos como lo es a la psique, una suposición fundamental en el paradigma astrológico. «La sincronicidad», explica Jung, «postula un significado *a priori* en relación con la consciencia humana y que aparentemente existe fuera del hombre.»[53] Que el significado exista «fuera del hombre» implica que no sólo está presente en la mente humana individual y es percibido por ella, sino que en cierto sentido es trascendente o transpersonal y supera la división aparente entre sujeto y objeto, mente y materia. Aunque la sincronicidad no nos proporciona una manera de explicar realmente las correlaciones astrológicas (pues su funcionamiento aún debe ser explicado de acuerdo con la interpretación aceptada del mundo), llama nuestra atención sobre la existencia de patrones profundos de significado de los que formamos parte; nos da pruebas empíricas de conexiones significativas

entre cosas que no pueden ser explicadas por la ciencia ortodoxa ni interpretadas en términos causales lineales; y nos ofrece una experiencia personal de primera mano de una dimensión de la realidad en la que lo primordial no es la causalidad material o eficiente, sino el significado.

La investigación de Jung sobre infinidad de casos de sincronicidad lo llevó a concluir que, junto a las conexiones causales, sosteniendo el mundo fenoménico, debe existir otro tipo de relación entre sucesos y experiencias basada en correlaciones acausales significativas. Como indica Liliane Frey-Rohn:

> Jung reconoció que la mente humana sólo puede comprender los fenómenos sincronísticos cuando la idea del determinismo causal se complementa con el concepto igualmente universal de una conexión mediante equivalencia o «significado». Ésta parece ser otra dimensión, que trasciende la conexión causal y sugiere un «orden acausal».[54]

Que estas correlaciones sean o no genuinamente acausales o que indiquen la existencia de una forma más compleja de causalidad sigue siendo una pregunta sin respuesta. Lo que está claro, sin embargo, es que, en contra del punto de vista cartesiano, las sincronicidades sugieren con rotundidad que la mente humana no se encuentra separada radicalmente de los procesos de la naturaleza y que el mundo interior de la psique humana y el exterior del cosmos están, de hecho, relacionados íntimamente. Como mínimo, se puede afirmar que en ciertas condiciones existe una interpenetración fluida de los dominios interno y externo, lo que descarta cualquier separación absoluta entre ambos.

Las implicaciones del concepto de Jung de la sincronicidad, en la que los patrones de sucesos externos están re-

lacionados con la experiencia interior de significado, son claramente congruentes con la cosmología organicista sistémica esbozada en este capítulo como una posible base para entender la astrología. Sin embargo, siguen existiendo diferencias importantes entre la astrología y la sincronicidad que a menudo se pasan por alto cuando la segunda se cita acríticamente como una explicación de la primera. En contraste con la naturaleza personal específica de las sincronicidades, la astrología más bien guarda relación con el trasfondo arquetípico de esos casos, con el marco de significado más amplio en el que se producen las sincronicidades. Y a diferencia de éstas, que se manifiestan esporádicamente y de forma inesperada, sólo en instantes específicos del tiempo, la astrología se basa en una correspondencia relativamente constante entre un significado interno y un patrón planetario externo. En este sentido, la astrología se fundamenta en un tipo especial de sincronicidad duradera, por decirlo así, inscrita en los patrones planetarios celestes, en esos grandes símbolos de los principios arquetípicos subyacentes que estructuran e impregnan la realidad. Lo que habitualmente tomaríamos por una ordenación objetiva y meramente física de los planetas adquiere una importancia psicológica subjetiva profunda y, como todas las sincronicidades, nos proporciona una visión valiosa del significado profundo de nuestras experiencias. Es así como la sincronicidad, sostiene David Peat, sirve de «puente» entre mente y materia, entre significado subjetivo y cosmos objetivo.[55] Muestra un enlace entre los patrones de significado psicológico interior que atraviesan nuestras experiencias y la organización de los sucesos externos. Esta interconexión nos anima a estudiar más atentamente cómo la psique y el cosmos pueden relacionarse en realidad.

5. La autoorganización y la mente cósmica

Coextensivo con su Exterior, existe un Interior de las cosas.

Pierre Teilhard de Chardin

Todo lo que está fuera, también está dentro.

J. W. von Goethe

Al aplicar los conceptos de la teoría de sistemas al sistema solar, hemos sido capaces de identificar un orden cosmológico subyacente, que resulta evidente a partir del patrón de relaciones entre los cuerpos planetarios. Mediante este modelo sistémico, podemos empezar a apreciar de qué modo la astrología cumple la función cosmológica del mito, ayudándonos a entender y definir la manera en que las vidas humanas están conectadas significativamente con este orden. En nuestro siguiente paso, desarrollaremos esta interpretación mientras exploramos la relación de este orden cosmológico con la mente según la teoría de sistemas, y analizaremos la importancia de esta relación para la astrología.

Uno de los principales retos al considerar las correspondencias astrológicas es entender cómo las experiencias humanas se pueden reflejar en un patrón cósmico externo que parece radicalmente separado de la psique humana y sin relación alguna con ésta. Los patrones astrológicos no sólo hacen referencia al comportamiento empíricamente observable o a los sucesos, sino también, y quizá de manera más

fundamental, a nuestras experiencias intrapsíquicas subjetivas: a nuestros estados de ánimo y sentimientos cambiantes, a nuestras motivaciones y pulsiones e incluso a nuestras realizaciones espirituales más profundas. Para encontrarle sentido a la astrología, no basta con estudiar la relación física entre los planetas y los seres humanos; puesto que la astrología pertenece a la vida psicológica humana, al dominio privado de la experiencia subjetiva y al reconocimiento humano del significado, necesitamos además tender un puente sobre el abismo aparentemente enorme que se abre entre el mundo exterior y el interior. Para permitirnos comprender mejor la correspondencia entre el orden profundo de la psique humana y los patrones planetarios del cosmos, cualquier explicación de la astrología debe tener en cuenta la cuestión filosófica de la relación entre mente y materia.

Los objetivos de este capítulo son, por tanto, proponer una visión de la mente y la consciencia que resulte más congruente con la astrología, extender el concepto de patrón para incorporar la mente y ver cómo la interpretación establecida de la naturaleza de la mente, inherente a la visión occidental del mundo, ha hecho que sea difícil, si no imposible, comprender la hipótesis astrológica de la relación entre los planetas y las dinámicas arquetípicas de la experiencia humana.

La interpretación moderna de la naturaleza de la mente

La astrología, como hemos visto, revela una conexión coherente entre los patrones cósmicos y los significados arquetípicos de la experiencia humana. Sin embargo, debido a que la psique y el cosmos se han interpretado en términos

dualistas cartesianos como dominios radicalmente distintos y ontológicamente separados, este tipo de relación entre los patrones planetarios exteriores y el significado interior se ha considerado imposible.[1] Para la forma habitual de pensar, los patrones planetarios del espacio y el mundo interior de los pensamientos y los sentimientos parecen estar radicalmente separados y carecer de relación alguna, lo que presenta a la astrología como algo en absoluto plausible. Aunque la astrología no es necesariamente incongruente con el dualismo *per se*, sí lo es con el híbrido formado por el dualismo sustancial cartesiano, el determinismo causal interactivo y el reduccionismo materialista que ha dominado la época moderna.

La diferencia cualitativa entre los seres humanos y el mundo natural, que por primera vez se estableció claramente en Occidente con el mito bíblico de la Caída del Hombre y con la antigua especulación griega, fue ratificada filosóficamente en la edad moderna por la división cartesiana de la realidad en dos dominios: el mundo interior de la mente humana y el mundo exterior del universo material. La distinción cartesiana mente-cuerpo, sujeto-objeto, se tradujo en una visión del yo humano como un ego mental que funciona a través de un cuerpo físico; una visión según la cual la mente humana está separada del mundo material y de la naturaleza, pero se relaciona causalmente con la materia a través del cerebro. Más tarde, en el siglo XVIII, el filósofo alemán Immanuel Kant no sólo determinó que el mundo material está separado de la mente humana, sino que además es imposible obtener cualquier conocimiento directo, sin mediación, de esta realidad externa. Kant argumentó que, debido a que la mente humana es fundamentalmente distinta del mundo externo, sólo podemos tener acceso directo a la experiencia de nuestra propia mente, no a la de la

realidad exterior. Lo que experimentamos no es el mundo tal como existe en sí mismo, concluyó, sino tan sólo nuestras impresiones sensoriales de ese mundo, estructuradas de acuerdo con las categorías innatas de la mente humana. Lo único que experimentamos es un mundo de apariencias.

Los filósofos modernos han seguido forcejeando con el desconcertante problema de cómo están relacionadas la mente y la materia, concebidas como dos sustancias completamente diferentes; más exactamente, cómo es posible que los estados mentales afecten a la materia, y viceversa. En el transcurso de los siglos, este dilema ha dado lugar a numerosas explicaciones sobre la relación mente-cuerpo y mente-materia. A grandes rasgos, estas explicaciones pueden clasificarse como variaciones o bien del monismo, o bien del dualismo. Las teorías monistas sostienen que la realidad está compuesta de una única sustancia. De los dos tipos principales de monismo, el materialismo postula que la única sustancia real existente es la materia; el idealismo, que la única realidad que existe es la mente. La primera reduce la mente a materia; la segunda ve el mundo de los objetos sensoriales como ideas en la mente, y en cierto sentido considera ilusoria la naturaleza física y sustancial de las cosas. En contraste con lo anterior, las teorías dualistas admiten la existencia de la mente y de la materia. El dualismo sustancial sostiene que la mente y la materia son dos sustancias que existen separadamente y que interaccionan (dualismo interactivo) o existen en paralelo (paralelismo, armonía preestablecida); el dualismo de propiedades o emergentismo sostiene que la mente surge de la materia como una propiedad diferente secundaria o derivativa.[2]

En la actualidad, la solución más comúnmente aceptada del problema de la mente-materia es una forma de dualismo de propiedades materialístico, surgido de la neuro-

ciencia, que sostiene que la mente es un epifenómeno del cerebro, un subproducto mental de la actividad neuronal. Según este punto de vista, cualquier estado mental dado no sólo está asociado con un patrón particular de actividad cerebral, sino que también es causado por éste, por determinados procesos químicos y fisiológicos que se producen en el cerebro. La mente en sí es casi superflua en esta explicación, y la rica complejidad de la consciencia humana (aquello que parece esencial al ser humano) queda reducida a una mera descripción biológica. Sin embargo, popularmente se cree que la mente humana es sinónimo del cerebro. Por eso hablamos de los pensamientos como si estuvieran en nuestra cabeza, como si en realidad se localizaran físicamente ahí, un punto de vista que ha contribuido a la creencia de que el límite de la mente individual está relacionado con el límite del cuerpo físico. Aunque la naturaleza de la mente se suele considerar inmaterial y no espacial, hemos llegado a concebirla como algo que existe dentro de nuestra cabeza, y por tanto creemos que las mentes individuales, al igual que los cuerpos físicos, están separadas y aisladas unas de otras. La experiencia parece mostrar que nuestros pensamientos son sólo nuestros y que no podemos acceder a los de los otros, de modo que asumimos que la mente es exclusivamente personal y está separada del resto, aunque, como veremos, hay muchos detalles que sugieren que en realidad no es así.

Huelga decir que el intento de superar el dualismo mente-materia, explicando la mente y la consciencia como un mero subproducto de la actividad cerebral, no ha contribuido especialmente a comprender y aceptar la perspectiva astrológica. Si la mente se interpreta como un producto derivado de la actividad cerebral (si el cerebro es el único responsable de nuestros estados mentales, como se nos incita a creer), entonces resulta harto difícil, según la forma de pen-

sar causal lineal corriente, ver de qué manera los fenómenos cósmicos pueden influir directamente sobre los estados mentales. Cabría imaginar algún tipo de influencia física en la vida humana transmitida por cambios a nivel cuántico o a través de algo semejante al denominado efecto mariposa, que pudiera magnificar cambios minúsculos a nivel cósmico para producir efectos significativos en la biología humana, pero incluso si éste fuera el caso, aún tendríamos que explicar cómo el rango multidimensional de experiencias asociadas en la astrología a los arquetipos planetarios (incluyendo experiencias de amor y belleza, lo numinoso, los fenómenos transpersonales y los procesos psicoespirituales de muerte-renacimiento) pueden surgir de causas enteramente físicas. Así, ya se conciba en términos vagamente cartesianos como un dominio interior separado, localizado «dentro» de la cabeza, o en términos materialistas como un epifenómeno de la actividad cerebral, la concepción moderna de la naturaleza de la mente parece ser fundamentalmente incongruente con la astrología.

La mente en el contexto evolutivo

Sin embargo, estas dos formas de entender la naturaleza de la mente son propias de la moderna visión científica del mundo; sólo en la época moderna hemos llegado a atribuir colectivamente inteligencia, consciencia y mente a los seres humanos en exclusiva y a ver el universo como una materia inerte desprovista de cualquier significado y propósito inherentes, sin mente ni alma. Todas las grandes civilizaciones orientales y premodernas, como la china, la india y la griega antigua, reconocían la existencia de un principio ordenador universal o un territorio metafísico sustentador

que trascendía los límites de las mentes individuales. Los principios del *Tao* en la filosofía china y *Brahman* en el hinduismo, así como las nociones griegas de un *logos* universal, un *nous* divino o un *anima mundi*, apuntan a cierta forma de inteligencia universal o mente ordenadora presente en todos los niveles de la realidad. Estas concepciones de unos principios ordenadores universales y una «Gran Mente», por usar la terminología de Aldous Huxley, siguen siendo fundamentales en la interpretación mítica de la naturaleza de la realidad.[3]

Por comparación, las concepciones modernas de la mente humana, que reflejan las suposiciones filosóficas dominantes en la moderna visión del mundo occidental, pueden parecer limitadas y más bien superficiales. Para resumir: hoy en día pensamos en la mente *atomísticamente*, como unidades individuales de mente sin relación unas con otras; también *dualísticamente*, como un dominio interior separado del mundo natural pero encapsulado dentro del cuerpo; o si no, desde una perspectiva *materialista*, como un epifenómeno de la actividad cerebral, un derivado espurio de los procesos neuroquímicos; y asimismo tendemos a pensar en ella en términos exclusivamente *antropocéntricos*, perteneciente sólo a los seres humanos, no como algo presente en toda la naturaleza.

Sin embargo, parece que esta concepción estrecha de la mente, que de hecho es más o menos sinónima de los límites corrientes de la consciencia humana, no ha surgido de ninguna visión de la verdad objetiva de la materia, sino más bien en respuesta a los imperativos evolutivos subyacentes que han impulsado a los seres humanos a concebir el mundo de forma que alimente nuestro propio desarrollo psicológico. Para presentar el yo humano como un agente separado con una inconfundible voluntad propia, parece

que ha sido necesario, como sugiere Richard Tarnas, atribuir mente, consciencia y alma exclusivamente a los seres humanos. Negar la existencia de territorios de la mente mayores (denegar significado y propósito, así como mente y alma, al cosmos) y concentrarse sólo en la mente racional del individuo humano se antojaba esencial, argumenta Tarnas, para que el yo individual alcanzara autonomía propia, para que se realizara y comprendiera su libertad y su poder:

> El desencantamiento, la negación del sentido y la finalidad intrínsecos, *cosifica* esencialmente el mundo y por tanto le niega *subjetividad*. La objetivación niega al mundo la capacidad de abrigar intencionalidad, de significar de modo inteligente, de expresar su sentido, de encarnar y comunicar finalidades y valores relevantes para nosotros. [...] Esto a su vez magnifica y potencia enormemente la subjetividad humana: la capacidad interior que el ser humano siente para autodefinirse, autorrevisarse, autodeterminarse, para ser exteriormente modelador del mundo e interiormente consecuencial y autónomo.[4]

Mircea Eliade afirma algo parecido, conectando explícitamente el ascenso del sentido de la libertad del humano moderno con la negación de cualquier organismo espiritual trascendente. «El hombre moderno no religioso», escribe,

> asume una situación existencial nueva. Se considera exclusivamente a sí mismo como sujeto y agente de la historia, y rechaza cualquier llamada a la trascendencia [...]. El hombre se hace a sí mismo, y sólo se hace a sí mismo completamente conforme se desacraliza de la totalidad. Lo sagrado es el obstáculo principal para su libertad.[5]

Según Tarnas, fue a través del desencantamiento y objetivación del cosmos como el *anima mundi* «se disolvió y desapareció», y el ser humano se apropió inconscientemente de toda inteligencia y toda alma, de todo sentido y toda finalidad, que antes reconocía como intrínsecos no sólo de sí mismo sino también del cosmos entero.[6] Al identificarse firmemente con su consciencia racional, el yo humano adquirió un estado en apariencia imperioso y «el cosmos [...] se metamorfoseó en un vacío sin mente, sin alma, en cuyo interior el ser humano es paradójicamente autoconsciente».[7] Un ser humano que ahora se considera el único punto de autoconsciencia, significado, inteligencia, propósito y finalidad dentro del universo.

Aun así, cuando observamos dentro del contexto de una visión más amplia de la evolución de la consciencia, esta suposición de que toda la inteligencia y todo el significado residen únicamente en la consciencia humana parece incongruente. La interpretación de la psique propia de las psicologías analítica y transpersonal, por ejemplo, sugiere que la consciencia racional humana representa sólo una forma de mente, que, en el contexto de la larga historia (de alrededor de un millón de años) del *Homo sapiens* y los homínidos anteriores, es un desarrollo evolutivo relativamente reciente. Hace sólo unos pocos miles de años que el ego-yo racional (el principio del yo, el *locus* de la identidad humana) ha emergido propiamente de sus orígenes en la naturaleza y de su absorción primaria en la psique colectiva. Como notó Jung, nuestra consciencia racional, desconocida para nosotros, descansa sobre cimientos antiguos y hunde sus raíces en una psique inconsciente que se remonta a la época de nuestros ancestros humanos tempranos, si no a un momento anterior; un punto de vista corroborado por la investigación y la erudición de la antropología, la

ecología, la mitología, los estudios religiosos y las psicologías analítica y transpersonal.

Consideremos la interpretación de la naturaleza de la mente humana adelantada por los teóricos ecológicos de orientación transpersonal. La afirmación central de los ecólogos profundos y los ecólogos transpersonales es que existe una conexión fundamental entre el yo humano y el entorno, de modo que, bajo ciertas condiciones, la consciencia humana se puede expandir más allá de sus límites normales hasta alcanzar una identidad mayor con la naturaleza y con la Tierra. Arne Næss, por ejemplo, el fundador de la ecología profunda, habla de una «identificación profunda de los individuos con la totalidad de la vida», hasta el punto de que «uno mismo experimenta ser una parte genuina de la vida en su conjunto».[8] El ecólogo transpersonal Warwick Fox propone dos tipos diferentes de identificación transpersonal: la identificación de base ontológica y la de base cosmológica. La primera es esencialmente transpersonal porque «hace referencia a experiencias de comunalidad con todo cuanto existe». Este tipo de identificación con el entorno se fundamenta en la visión de que el mundo es «una expresión de la manifestación del Ser [...] al igual que lo somos nosotros».[9] Michael Zimmerman emplea el término «sensibilidad ecológica no dualista» para describir este tipo de comprensión.[10] La identificación de base cosmológica, el segundo tipo, está enraizada no tanto en una intuición del ser como en nuestra participación en una cosmología viviente, del modo en que se elabora en el mito, la religión, la ciencia, la poesía y otras áreas, o simplemente es suscitada por nuestra experiencia del propio universo. Según Fox, se fundamenta en la comprensión profunda de que «nosotros y todas las demás entidades somos aspectos de una única realidad desplegada».[11] De forma similar, el

modelo ecológico de Charles Birch y John Cobb se basa en la premisa de la *afinidad interna* entre un organismo y su entorno. Desde esta perspectiva, como hemos visto, el organismo es lo que es sólo en el contexto de sus relaciones con el entorno. «La idea de una relación interna es la de una relación que es constitutiva del carácter e incluso de la existencia de algo.»[12] Está claro que esto difiere bastante de la *afinidad externa*, que se fundamenta en la consideración de las relaciones físicas entre entidades o sustancias discretas sobre las que actúan fuerzas exteriores, como ejemplifica la ciencia newtoniana. En el modelo ecológico, «la auténtica esencia de una entidad o una persona» la constituyen sus relaciones. De hecho, según Birch y Cobb, «las relaciones internas caracterizan todos los sucesos, lo que proporciona la continuidad de la internalidad entre todas las cosas».[13] En este contexto, la idea de que la mente humana individual está separada radicalmente del entorno, y es por entero autónoma y una mera función de la actividad cerebral, parece una suposición antropocéntrica y materialista, propia de la época moderna; una suposición que cada vez se cuestiona más en distintos frentes.

En la trayectoria de la historia humana se atisba una diferenciación progresiva del yo humano, centrado en el ego racional, respecto a su fusión preconsciente con la naturaleza y el grupo social. La evolución de la consciencia, como así se ha denominado, parece haber provocado la atomización de la mente arcaica de la naturaleza, la individualización de la psique colectiva en unidades de consciencia relativamente discretas. El ego humano individual, que antaño apenas se distinguía de la naturaleza y los instintos, se ha ido separando y diferenciando cada vez más de su identidad con el grupo o el alma grupal y de su estado inicial de *participation mystique* con el mundo natural. Se ha desarrollado como un

punto focalizado de autoconsciencia, una baliza de consciencia destinada quizá a iluminar la oscuridad primordial de la que surgió. Sin embargo, el ego racional, absorto a la luz de su propia existencia, permanece ciego a sus orígenes, atrapado involuntariamente en un laberinto de maquinaciones y conceptos, enredado en la lucha a menudo desesperada por la supervivencia material y poseído en diversos grados por los instintos y emociones que se han ido reprimiendo mientras el ego se esforzaba por establecer su autonomía. Haya sido impulsado por algún propósito evolutivo superior, o bien se trate de la víctima trágica de un defecto imprevisto en un plan divino, el ego consciente ha perdido de vista su propia base profunda.

El ser humano moderno posee una forma de consciencia agudamente enfocada, pero que se ha distanciado cada vez más de los fundamentos instintivos de la vida, de los sentimientos y del cuerpo. De hecho, la psicología analítica ha mostrado que en la actualidad la identidad humana descansa principalmente no ya en el cuerpo, sino en cierta autoimagen fabricada medio conscientemente, un ideal-ego, una proyección de lo que a uno le gustaría ser o como le gustaría que lo vieran, más que en una reflexión acerca de qué o quién es verdaderamente. Entretanto, a pesar de nuestras pretensiones bienintencionadas de alcanzar una racionalidad cultivada y un autogobierno consciente, a menudo estamos sujetos a la influencia inconsciente y a las distorsiones emocionales de los instintos y sentimientos reprimidos, y –en un equilibrio ecológico cada vez más precario– a merced del dominio material explotado y devaluado. Y en esta situación, muchos observadores perspicaces, sensibles a la trayectoria evolutiva más amplia en la que se desarrollan nuestras vidas, coinciden en que parecemos atravesar un momento crítico de nuestra evolución. Existen indicadores de que el largo proceso

evolutivo de la separación de la consciencia respecto de sus orígenes naturales y de su matriz cósmica ha alcanzado una coyuntura crítica. En este momento, mientras la consciencia del ego se ve forzada a un aislamiento extremo, quizá empezamos a presenciar el comienzo de una gran reversión, una *enantiodromia*, en la que el abismo existencial entre la consciencia y su base debe cerrarse, y el ego racional participar en el surgimiento de un yo más profundo, para que nazca un nuevo modo del ser. Pues si el ego-yo moderno ha tenido que negar y reprimir cualquier consciencia intuitiva de su propia base profunda, si el yo ha tenido que sufrir una diferenciación psicológica e incluso una disociación de la naturaleza, del cosmos y de sus orígenes psíquicos más profundos para establecer su propia existencia separada, entonces podemos suponer que, en la siguiente fase de nuestro viaje evolutivo, el yo deberá participar en la recuperación de su relación con la base profunda; deberá descender a sus propias profundidades y lidiar con lo que haya reprimido.[14] Muriendo en su estrecha identidad egocéntrica anterior, debe enfrentarse al dominio emocional-instintivo, hasta ahora desatendido, superarlo y transformarlo.

El principio antrópico

En la física moderna ha empezado a hacerse más evidente la importancia evolutiva de la vida humana y se entiende mejor que la consciencia humana está conectada inextricablemente con la realidad física. El principio de incertidumbre de Heisenberg ha puesto de relieve que el observador no está separado de la realidad observada: es imposible que un ser humano pueda actuar como un observador imparcial y objetivo en los experimentos científicos,

pues las expectativas y la postura adoptada por el observador influyen en la naturaleza del fenómeno estudiado. Los seres humanos son parte integrante del universo que pretenden observar. El físico John Wheeler propone en consecuencia que la idea clásica del observador independiente sea sustituida por la del *participador*.[15] Parece claro que vivimos en un universo participativo: un universo en el que la consciencia humana participa hasta cierto punto en el modelado de la naturaleza de la realidad.

En tal caso, la consciencia humana desempeñaría un papel muy importante en el gran esquema de las cosas. Según el denominado principio antrópico cosmológico, la propia construcción del universo sugiere que la existencia de la consciencia humana, de los «observadores inteligentes», es en cierto sentido intencionada. Es como si el universo estuviera construido para permitir el surgimiento evolutivo de la vía biológica que sustenta la consciencia autorreflexiva. Cambios minúsculos en la estructura del universo (en las constantes numéricas que la determinan) harían que la vida fuera imposible. «El reconocimiento de que la posibilidad de una evolución biológica depende profundamente de la estructura global del universo», como sostienen John Barrow y Frank Tipler, ha dado pie a especulaciones sobre la finalidad humana en el universo.[16] La probabilidad de que la consciencia humana llegara a existir alguna vez es tan remota, está hasta tal punto ligada a tantos sucesos necesarios pero improbables, ocurridos desde el principio de los tiempos, que parece extremadamente improbable que la consciencia pudiera haber surgido por pura casualidad. El principio antrópico es por tanto una variante moderna del argumento del diseño, pues sugiere que es el diseño inherente del universo el que ha permitido que la consciencia humana llegase a existir.

Por supuesto, esto no implica que los seres humanos hayan sido colocados en la Tierra por un creador omnipotente o que seamos más importantes que otras formas de vida, sino simplemente que ocupamos una posición privilegiada dentro de la naturaleza y que, por tanto, debemos asumir la responsabilidad asociada a ese estatus. Pues, hasta donde sabemos, la consciencia humana es lo único que permite que la vida sea reflexivamente conocedora de sí misma. La consciencia humana capacita a la naturaleza, o al espíritu de la naturaleza, para que se alce bajo la luz de la consciencia, se transforme a través de la existencia material y alcance nuevas profundidades de autorrealización. En *La historia del universo*, Brian Swimme y Thomas Berry sostienen que a los seres humanos se les ha otorgado «el papel de permitir que la Tierra y el universo entero reflexionen sobre sí mismos y sobre los misterios profundos que albergan, y lo celebren, en una forma especial de autoconsciencia».[17] En una línea parecida, Joseph Campbell describe a los seres humanos como «los oídos y los ojos» de la Tierra.[18] Sin la consciencia humana, a través de la cual el mundo se torna en un sujeto consciente, sería como si mundo y universo no hubieran existido jamás. Es a la luz de la consciencia, en esos momentos de reflexión profunda en que contemplamos el universo embelesados, con horror o sobrecogimiento, o maravillados por su belleza, cuando el mundo verdaderamente cobra existencia. Por supuesto, una experiencia reveladora de este tipo requiere como testigo algo más que nuestra consciencia superficial normal, pues depende no sólo de nuestro conocimiento racional, sino de una profundidad de visión y apreciación del contexto que sólo está disponible completamente para la persona individuada.

Desde el punto de vista de Jung, la consciencia humana adquiere una importancia cosmogónica profunda a través

de su potencial para impulsar el proceso de autorrevelación divina. Dentro del contexto de la tradición judeocristiana, el proceso de individuación se puede ver, argumenta Jung, como la etapa siguiente en la Encarnación de Dios en la historia humana: la fase de la Encarnación del Espíritu Santo en cada persona individual. Como señala Edward Edinger, la interpretación radical de Jung del mito cristiano, basada en su idea de que Dios es, al menos en parte, inconsciente, otorga a la vida humana una dignidad suprema y una carga inmensa.[19] Porque si Jung tiene razón, el desafío evolutivo que debemos afrontar consiste nada menos que en encargarnos de la tarea de capacitar a Dios para que cobre una consciencia más completa experimentando en nuestra propia vida una auténtica crucifixión del ego, de manera que el sí-mismo (la «imagen encarnada de Dios», según Jung) pueda llegar a conocerse totalmente a la luz de la consciencia. La inconsciencia de Dios debe finalizar mediante Su encarnación en seres humanos que, a través del proceso de individuación, lleven la consciencia a lo divino. Una vez entendido esto, individuar no sólo supone cumplir un proceso evolutivo sino que, aportando consciencia al mundo, también completa la obra de la creación de Dios. Y en última instancia, por descontado, estos dos fines bien pueden ser exactamente el mismo.

Sin embargo, con independencia de la visión que se tenga de su importancia religiosa, el principio antrópico cosmológico sugiere que la consciencia humana ha evolucionado a partir de la naturaleza y ha sido impulsada por el propio cosmos; lo único que la ha hecho posible es la estructura específica del cosmos. Teniendo en cuenta este origen, se nos puede convencer perfectamente de que el propósito de la consciencia humana no debe reducirse a seguir la agenda personal del ego, satisfacer cada uno de

sus caprichos y deseos, gratificar sus instintos y cumplir los imperativos biológicos. Al contrario: de acuerdo con lo que hemos discutido más arriba, parece probable que la consciencia humana tiene que cumplir en última instancia un fin más elevado y que, a su debido tiempo, el ser humano será requerido para servir los propósitos evolutivos del universo que lo ha visto nacer, para afrontar los objetivos y fines de la naturaleza y alinearse a sí mismo con el destino más amplio del planeta Tierra.

En este contexto evolutivo, conforme superamos la suposición antropocéntrica de que la mente es dominio exclusivo del ser humano, será imprescindible abrazar una nueva interpretación de la naturaleza de la mente. Así como una concepción estrecha y atomista de la mente parece haber sido esencial para el surgimiento evolutivo del ego individual, ahora que mucha más gente se esfuerza por trascender el ego y alcanzar una relación más significativa con la naturaleza, la psique y el mundo, debemos empezar a revisar y expandir nuestra interpretación de la mente. Si vamos a «ir más allá de los límites de esta isla, el universo, dentro de la cual se encuentra contenido cada individuo», como lo expresó Aldous Huxley, si vamos a cumplir nuestro papel «intencionado» en el cosmos, debemos abrirnos al *anima mundi* y al mundo espiritual; debemos sintonizarnos con la Gran Mente e intentar comprender nuestra propia relación con esos sistemas más amplios en los que está inserta la vida humana.[20]

En los últimos años, sin duda como reflejo o anticipación de esta transición evolutiva, e impulsadas por los avances en la física y la psicología analítica, han surgido nuevas concepciones de la mente y de su relación con la materia en diferentes disciplinas; teorías que intentan salvar la división ontológica y epistemológica entre la consciencia humana y

el cosmos, entre el conocedor y lo conocido, lo cual desafía radicalmente al dualismo cartesiano que ha guiado la visión moderna del mundo. En las interpretaciones filosóficas de la física moderna, presentadas por Fritjof Capra y David Bohm; en la biología organicista de Rupert Sheldrake; en la teoría evolutiva de sistemas de Capra, Ervin László y Erich Jantsch; en la cosmología y ecología de Brian Swimme y Thomas Berry; en la psicología analítica y transpersonal de Jung, James Hillman y Stanislav Grof; en la fenomenología de Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, y en la ecología de la mente de Gregory Bateson: en todas éstas existe, a pesar de algunas diferencias importantes, una visión común de la mente y la materia, y la mente y la naturaleza, como una «unidad necesaria», por usar el término de Bateson.[21] Encontraremos entonces que al reunir algunos de estos enfoques, aquí y en capítulos posteriores, nuestra explicación sistémica de la astrología puede extenderse para incorporar la mente, un movimiento que hará avanzar nuestra comprensión del patrón autoorganizado del sistema solar y su relación con la psique humana.

La concepción sistémica de la mente

Ya hemos visto que el patrón discernible de un sistema es una expresión de su autoorganización dinámica, de su capacidad de organizarse y ordenarse a sí mismo y de mantener su forma característica. Ahora, en la teoría de sistemas, esta capacidad inherente de autoorganización está relacionada con la *mente* del sistema. Según este punto de vista, la mente es una manifestación de las «dinámicas de autoorganización» de un sistema.[22] Capra explica que «la actividad organizadora de los sistemas vivos, en todos los niveles de

la vida, es la actividad mental».[23] Desde esta perspectiva, la mente no debe interpretarse como una sustancia incorpórea que existe independientemente del cuerpo y del mundo material, como en el dualismo cartesiano. Más bien hay que interpretarla en función de procesos y patrones. Según Gregory Bateson, la mente es una propiedad esencial de todos los sistemas vivos, un aspecto fundamental del propio proceso de la vida.[24] Así lo expresa Capra:

> Desde el punto de vista sistémico, la vida no es una sustancia o fuerza, ni la mente una entidad que interaccione con la materia. Vida y mente son manifestaciones del mismo conjunto de propiedades sistémicas, un conjunto de procesos que representa las dinámicas de la autoorganización.[25]

Para apreciar la asociación de la mente con el proceso vital, Capra propone que ampliemos nuestro concepto de la mente para incluir no sólo el pensamiento sino también cualquier actividad cognitiva, como el aprendizaje, la memoria, la toma de decisiones, la percepción, la emoción, la acción y el lenguaje. Toda la vida biológica, desde células y bacterias hasta animales y seres humanos, exhibe alguna forma de proceso mental, ya sea la simple percepción y consciencia del entorno o el pensamiento abstracto complejo. Capra señala que las bacterias, por ejemplo, son capaces de percibir diferencias de calor y de luz en su entorno, distinguir entre un azúcar y un ácido o detectar campos magnéticos, y actuar en consecuencia basándose en estas percepciones. Si organismos extremadamente simples como las bacterias tienen la capacidad de la cognición, la mente no puede depender en exclusiva de la existencia de un cerebro o un sistema nervioso central; una conclusión expresada en *Pasos hacia una ecología de la mente*, de Bateson, y en la «teoría de Santiago

de la cognición», desarrollada por Humberto Maturana y Francisco Varela.[26] Por el contrario, se considera que surgen formas de mente muy simples cuando el patrón de organización de un sistema llega a cierto nivel de complejidad, una etapa que se alcanza mucho antes del desarrollo evolutivo del cerebro. Como señala Stanislav Grof, «la capacidad de la memoria existe en muchos organismos que no tienen en absoluto un córtex cerebral, incluyendo formas de vida unicelulares que poseen una "memoria protoplásmica" primitiva».[27] De hecho, en una extensión lógica de esta postura, Brian Swimme y Thomas Berry enfatizan que incluso el sistema autoorganizado más básico (autopoiético) tiene una dimensión psicológica interior:

> La autopoiesis apunta a la dimensión interior de las cosas. Ni siquiera el átomo más simple se puede comprender considerando tan sólo su estructura física o el mundo exterior de relaciones externas con otras cosas.[28]

Desde la perspectiva sistémica, la mente humana no es, por tanto, sinónima de cerebro; más bien es inmanente a todas las células constituyentes y los sistemas integrados en el cuerpo humano. Cada célula y cada sistema relativamente autónomo poseen cierto grado de mente, lo que induce a Capra a describir la mente humana como «un patrón de procesos multinivelado e integrado que representa las dinámicas de la autoorganización humana».[29] En el mundo occidental moderno hemos llegado a creer que mente y consciencia están asociadas exclusivamente con el cerebro y localizadas en la cabeza, cuando de hecho parece ser (si los teóricos sistémicos tienen razón) que la mente humana individual está relacionada con toda la estructura física y los procesos del cuerpo humano. Cada sistema del cuerpo

humano tiene una mente (la capacidad de pensamiento, una organización inteligente y una dimensión interior) y cierta forma de conocimiento que contribuye a la consciencia del ser humano al completo.

Capra argumenta que la definición sistémica de mente como un proceso relacionado con un patrón de organización permite reconciliar dos visiones aparentemente conflictivas sobre la naturaleza y el origen de la mente: la visión científica moderna y la visión mística.[30] Por un lado, señala, la visión sistémica está básicamente de acuerdo con la postura científica convencional: que la mente es el resultado de cierto nivel de complejidad de la organización material, un epifenómeno secundario derivado de la estructura física. Por ejemplo, el hecho de que los seres humanos tengan un órgano complejo llamado cerebro hace posible la funcionalidad mental compleja que asociamos con la mente humana. Ésta surge debido a la estructura física del cerebro; emerge de ella.

Por otro lado, sin embargo, esta estructura física (el cerebro en este ejemplo) puede considerarse realmente la encarnación de la mente. En la estructura física compleja del cerebro subyace una inteligencia autoorganizada que de hecho determina la estructura cerebral. El cerebro, en este sentido, no es la causa de la mente; más bien es la mente misma (autoorganización, patrón, forma) la que guía el desarrollo fisiológico y el funcionamiento del cerebro. Éste no es el origen de la mente o de la consciencia, sino el órgano físico creado y usado por la mente; es el órgano de la consciencia, no su fuente.

Lo que dice Capra es que nuestra interpretación de la mente depende de la perspectiva que adoptemos: podemos ver el cerebro (organización material compleja) como lo primario y postular que la mente surge de él; o ver la mente como lo primario y la organización material compleja del

cerebro como una consecuencia de su encarnación. El cerebro y la mente humana individual parecen ser dos aspectos diferentes del mismo fenómeno.

Este principio se puede aplicar no sólo a la relación entre la mente humana individual y el cerebro humano sino, más fundamentalmente, a la relación de la mente con la materia en general. Capra explica que:

> La descripción de la mente como patrón de organización, o conjunto de relaciones dinámicas, está relacionada con la descripción de la materia en la física moderna. Mente y materia ya no parecen pertenecer a dos categorías fundamentalmente separadas, como creía Descartes, sino que pueden verse como meras representaciones de aspectos diferentes del mismo proceso universal.[31]

Así pues, desde esta perspectiva, la visión místico-idealista, en la que la mente es la realidad primaria, es igual de cierta que la explicación materialista. No podemos decir que la mente sea sólo un epifenómeno del proceso cerebral, ni que la estructura material sea la forma primaria de la realidad; al parecer, mente y materia son mutuamente dependientes: la mente depende de la estructura material, pero la estructura es en sí misma la expresión física de la mente. La mente, en este sentido, da lugar a la estructura del mundo. El universo entero (cada aspecto del mundo material) surge de la encarnación de la mente en estructura.

La mente cósmica

Esta forma alternativa de pensar nos permite apartar el foco de una visión de la mente como algo que existe «den-

tro» de los seres humanos individuales y adoptar un punto de vista más holístico, en el cual, por el contrario, se reconoce que los seres humanos existen «dentro» de campos mentales más amplios, que los rodean. Profundicemos en esta idea.

La mente humana individual, como hemos dicho, consiste en la suma total de los procesos mentales del cuerpo entero y surge de las dinámicas de autoorganización humanas. El cuerpo físico puede ser visto así como la manifestación exterior de la mente del cuerpo, y la mente, como la experiencia interior del cuerpo. Sin embargo, la mente no termina en los límites físicos de la persona individual. La teoría cuántica de campos ha demostrado que, en última instancia, la demarcación física o separación entre las entidades y el entorno es sólo una abstracción de la realidad indivisa que resulta aparente a nivel cuántico: los seres humanos, aunque relativamente separados y autónomos, son parte de un campo de energía ininterrumpido; pertenecen a lo que David Bohm denominó el orden universal de la totalidad no dividida. De esto se sigue que, del mismo modo que el ser humano está integrado en sistemas físicos más amplios, la mente humana individual lo está en sistemas mentales mayores. Capra sostiene:

> En el orden estratificado de la naturaleza, las mentes humanas individuales están integradas en las mentes mayores de los sistemas social y ecológico, y éstas están integradas en el sistema mental planetario –la mente de *Gaia*–, que a su vez debe participar en algún tipo de Mente Cósmica o universal.[32]

Aunque esta noción de mente cósmica es por supuesto totalmente hipotética, es al mismo tiempo una consecuencia lógica de nuestra aplicación de los conceptos sistémi-

cos a la cosmología. Porque, al igual que la mente humana individual está relacionada con las dinámicas de autoorganización del ser humano, el cosmos, entendido como un sistema por derecho propio, debe tener su propia mente, que, como Capra sugiere, estará relacionada con «las dinámicas de autoorganización del universo».[33] La mente cósmica, que se halla presente en la estructura del universo y proporciona forma y orden a la estructura material, es en esta visión el principio autoorganizador que dirige el proceso de la vida.

De manera parecida, el sistema solar, con su propio patrón de organización, también debe tener su propia forma de mente. Y si, como se ha apuntado, el orden planetario es una expresión de este patrón de organización, entonces, por definición, debe ser una expresión de la mente del sistema solar. Está claro que esto tiene implicaciones importantes para comprender la astrología, ya que sugiere que el patrón de los planetas, en vez de una mera colección de cuerpos materiales inertes en movimiento mecánico, es en sí mismo el resultado de una dimensión organizadora interior del ser. Así pues, las posiciones, movimientos y alineamientos geométricos de los planetas deben ser en realidad una expresión de la mente del sistema solar.[34]

Lo que sostengo aquí, entonces, es que cuando los astrólogos estudian las posiciones planetarias y sus relaciones y movimientos, quizá lo que están haciendo es interpretar la forma en que las vidas humanas son influenciadas, modeladas y animadas por esta mente superior. Quizá la razón de que los movimientos planetarios tengan un significado, de que simbolicen los patrones psicológicos profundos y los temas arquetípicos de la vida humana, es que el propio sistema solar posee una dimensión interior. Quizá el orden planetario refleje un principio de orden más profundo que también

influye en el mundo interior de la psique humana y lo dirige. Si es así, la astrología puede definirse como el estudio de la mente del sistema solar.

Por supuesto, este argumento depende más de nuestra interpretación de la mente en términos de las dinámicas de autoorganización (en términos de patrón, orden y forma significativos) que en el sentido más limitado según el cual la mente es sinónima del pensamiento y el razonamiento humanos. Es cierto que nos resulta muy inusual considerar la existencia de una mente cósmica o pensar que el sistema solar tiene alguna forma de mente, porque ello contradice radicalmente nuestra interpretación habitual de lo que es la mente. Como hemos visto, estamos acostumbrados a asociar la mente casi exclusivamente con los seres humanos: la mente se interpreta en términos humanos como la capacidad exclusivamente humana para el pensamiento, la reflexión, el proceso inteligente de orden superior, la razón y la abstracción. Huelga decir que no es necesario atribuir esas mismas cualidades a la mente cósmica; no estoy sugiriendo que la Tierra o el sistema solar y el universo tengan el mismo tipo de mente que el ser humano. Pero esto no excluye que existan otras formas de mente, de un tipo distinto al de la mente humana (diferentes formas de inteligencia y de consciencia), que, aunque quizá no estén tan agudamente enfocadas como la consciencia humana y carezcan de la capacidad distintivamente humana para la reflexión, aun así trasciendan y subsuman la mente humana individual por su profundidad y alcance. Pues si los organismos simples poseen una inteligencia autoorganizadora y una dimensión interior de algún tipo, entonces no cabe duda de que el universo en su conjunto puede poseer también una inteligencia organizadora y una interioridad propias que estén a la altura de su magnitud y grandeza. ¿Es realmente posible que siste-

mas autopoiéticos simples como las bacterias tengan mente pero el universo en sí mismo, del que han surgido todas las formas de vida, carezca de una inteligencia autoorganizadora o una dimensión interior y, por tanto, esté desprovisto de mente?

Es fácil pasar por alto que la consciencia autorreflexiva humana es en sí misma un producto del universo, que la ha hecho surgir en el curso del largo proceso de la evolución. Esto no quiere decir, por supuesto, que la consciencia humana se deba por entero a causas materiales, sino que, en cierto sentido, la capacidad de experiencia interior, o interioridad, siempre ha estado presente en el universo. Como explica Teilhard de Chardin en *El fenómeno humano*, su tratado clásico sobre la evolución, los seres humanos son el resultado de una serie de *mutaciones* evolutivas. Comenzando por la aparición de las partículas subatómicas, el proceso evolutivo ha producido átomos, células y estrellas, y luego organismos simples y animales. Por último, con el surgimiento de los humanos llega la aparición dramática e inesperada de la consciencia autorreflexiva, a través de la cual la previamente inconsciente interioridad de la vida se conoce por fin a sí misma, revelada a la luz de la percepción autoconsciente.

A través del descubrimiento humano de la dimensión interior de la realidad, argumenta Teilhard, podemos reconocer la interioridad en todas las formas. Teilhard sostiene que, dada la profunda conexión subyacente que existe entre cada parte del universo (dado que, a nivel cuántico, cada partícula parece estar conectada fundamentalmente con todas las demás partículas), si una parte del universo posee interioridad, entonces, lógicamente, ésta debe estar presente de alguna manera en toda la realidad en su conjunto:

> Es imposible negar que, muy dentro de nosotros, un «interior» parece estar en el corazón de los seres, como si se viera a través de una rasgadura. Esto basta para asegurar que, en un grado u otro, este «interior» debería imponerse a sí mismo como algo existente en todas partes en la naturaleza desde el principio del tiempo. Puesto que la materia del universo tiene un aspecto interior en un punto de sí misma, existe necesariamente un doble aspecto en su estructura, que es como decir en cada región del espacio y el tiempo.[35]

Todos los fenómenos, propone Teilhard, tienen no sólo un aspecto exterior sino uno interior. Este «doble aspecto» de la estructura de la realidad significa que la interioridad no es exclusiva de los seres humanos, sino que en cierto sentido está presente en todos los puntos de la totalidad universal, de modo que, según su famoso axioma, *«coextensivo con su Exterior, existe un Interior de las cosas»*.[36]

La visión alternativa de la mente como coextensiva con la materia, como algo que está interfusionado con el cosmos, representa obviamente un alejamiento radical de nuestra interpretación habitual de la mente. Sin embargo, creo que esta concepción sistémica de la mente, así como la idea de que la mente es el «interior» del universo, resulta tan viable como la perspectiva ortodoxa y, de hecho, ofrece ventajas explicativas importantes que pueden ayudarnos a encontrar sentido a las sincronicidades y a las correspondencias astrológicas, fenómenos inexplicables desde la perspectiva convencional. Si la mente es inherente al sistema solar (si el sistema solar tiene su propia dimensión interior), entonces apreciaremos mejor cómo las posiciones de los planetas en el sistema solar pueden tener un significado interior, aplicable a la vida humana. Si la mente no está localizada exclusivamente dentro del ser humano, sino que se encuentra

en el «interior» del universo entero, y si la mente humana individual está integrada en este «interior» universal, entonces resulta mucho menos sorprendente que hallemos coincidencias significativas y correspondencias simbólicas fuera de nosotros, en el mundo externo, que guarden relación con nuestra propia experiencia subjetiva de significado. Y, de nuevo, si la mente está relacionada con patrones y con las dinámicas de autoorganización, y el orden planetario es una expresión de estos patrones, tampoco debería extrañarnos que el estudio de las posiciones planetarias en la astrología nos permita interpretar el significado interior de nuestro lugar en el sistema solar.

Aunque es comprensible que la astrología parezca compleja, es de hecho una idea bastante sencilla. Simplemente transmite la noción de que existe cierta forma de principio de ordenación universal responsable del orden físico del cosmos, y que la experiencia humana está relacionada de manera natural con este gran principio ordenador. Lo único que implica es que la astrología puede ayudarnos a entender de qué modo este orden universal afecta a las vidas humanas en la Tierra. Si bien esta interpretación de la astrología no es totalmente nueva, lo más importante, creo, es que esta definición admite ser formulada mediante la teoría moderna de sistemas; que los conceptos y principios empleados en la teoría de sistemas nos permiten, cuando los aplicamos al sistema solar, llegar a esta definición y expresar las bases psicológicas de la astrología en un lenguaje moderno. Lejos de tratarse de un sistema esotérico arcaico incompatible con el conocimiento moderno, como se suele creer, la astrología resulta notablemente comprensible cuando se formula desde la perspectiva organicista-sistémica emergente.

Mientras que la teoría de sistemas nos proporciona un marco conceptual para interpretar la relación de las partes

individuales con el todo e identificar el patrón de autoorganización inherente a la estructura del sistema solar, la astrología nos puede permitir determinar el *significado* de este patrón autoorganizado en las vidas humanas y, por tanto, añadir al enfoque sistémico una profundidad arquetípica y simbólica. Mediante el estudio del orden planetario del sistema solar, y relacionando con precisión este orden con las vidas humanas individuales ubicadas en localidades específicas de la Tierra, podemos expresar en un lenguaje arquetípico la «influencia» de este todo mayor sobre sus partes: sobre las vidas humanas individuales. Así pues, es posible considerar la práctica de la astrología, creo, como la interpretación de los significados (cualitativos, temáticos, arquetípicos, míticos) del patrón de autoorganización dinámico del sistema solar en su relación con la experiencia humana.

Entonces, al extender nuestra cosmología sistémica para incorporar la mente, vemos que el intento de explicar cómo un patrón externo de los cuerpos planetarios está relacionado con un dominio interno de significado subjetivo humano surge, al parecer, de un malentendido básico de la naturaleza de la relación mente-materia. La división cartesiana entre el sujeto mental y el mundo material objetivo, aunque epistemológicamente resulte útil, de algún modo induce al error, pues mente y materia no son dominios del ser ontológicamente separados, sino una unidad. Cierto es que se experimentan de formas bastante diferentes, y que existe una autonomía relativa en nuestros procesos psicológicos, pero, en lo fundamental, mente y materia son sólo diferentes aspectos del proceso vital, caras diferentes de la misma moneda, por decirlo así. La mente no es un dominio interior aislado, separado de la vida y de la materia, sino un rasgo fundamental de la vida: la dimensión interior del

mundo material. El cosmos, podríamos decir, es la materialización de la mente cósmica, y la mente cósmica es la dimensión interior del cosmos. Una vez entendido esto, incluso los cuerpos planetarios deben tener su propia dimensión interior; incluso los sistemas planetarios deben tener un «interior», coextensivo con su «exterior», con su forma y su estructura físicas.

Por supuesto, la aplicación a la cosmología del modelo de Capra de la mente se basa en gran medida en conjeturas teóricas. Pero el hecho de que tales formulaciones de la naturaleza de la mente estén apareciendo en el nuevo paradigma científico me parece de gran importancia y refleja, creo, las etapas iniciales de una profunda transición en nuestra comprensión de la relación humana con el cosmos. Desde otro sector completamente distinto, la psicología analítica y la transpersonal nos han proporcionado modelos de la naturaleza de la psique similares, altamente congruentes, que apoyan estas nuevas formulaciones teóricas de las ciencias físicas. Estos enfoques, que enseguida consideraremos, sugieren una nueva interpretación de la mente que se alinea más estrechamente con la antigua visión del *anima mundi* y de un *logos* o *nous* universal. En esta visión emergente, la mente no es sólo personal e individual, sino también transpersonal y colectiva; no es sólo antropocéntrica, sino cosmológica en cuanto a su ámbito y esencia; se interpreta atomísticamente pero asimismo holísticamente, reconociendo que la mente humana, aunque relativamente separada y autónoma, también está integrada en campos mentales mayores; y por último, pero no menos importante, en esta interpretación la mente no se reduce a causas materiales, ni se concibe como un dominio del ser separado y encapsulado, sino como algo coextensivo con la materia, presente en todo el cosmos.

Nos queda por considerar, en los próximos dos capítulos, de qué manera podemos experimentar realmente en nuestras vidas la mente del sistema solar, y explorar con exactitud qué forma puede tomar el «interior» del orden planetario. Mientras examinamos la dimensión interior del cosmos, intentaremos unir los modelos teóricos de la teoría de sistemas con las teorías y los descubrimientos de la investigación de la psicología analítica y la psicología transpersonal.

6. El orden arquetípico

Nuestra psique está configurada de acuerdo con la estructura del universo, y lo que sucede en el macrocosmos sucede de igual manera en los lugares infinitesimales y más subjetivos de la psique.

C. G. Jung

Las mismas fuerzas organizadoras que han modelado la naturaleza en todas sus formas son también responsables de la estructura de nuestras mentes.

Werner Heisenberg

Tras iniciar nuestra exploración de los patrones examinando el orden planetario del sistema solar, a continuación nos hemos movido de fuera adentro, por decirlo así, relacionando el orden planetario con el dominio interior de la mente. Ahora trabajaremos en sentido contrario: tomando como punto de partida la psique humana, tal como la exploran la psicología analítica y la psicología transpersonal, abordaremos cómo se relaciona el orden *interior* de la psique con el mundo *exterior* y con el contexto cosmológico en el que tienen lugar nuestras vidas. Esto nos permitirá desarrollar más nuestra explicación sistémica de la astrología.

Consciencia y psicología transpersonal

Si se reflexiona sobre ello, la suposición de que la mente está presente en todo el cosmos puede parecer una mera especulación infundada, un postulado teórico que refleja

la definición más bien poco convencional de la mente empleada en la teoría de sistemas y que carece de soporte empírico. Sin embargo, esta objeción se antoja menos válida cuando consideramos el importante corpus de investigación acumulado en los últimos años en la psicología transpersonal y las implicaciones de esta investigación en nuestra interpretación de la mente.

Mientras que la psicología académica ortodoxa se ha centrado en una concepción bastante limitada de la mente humana (al restringir en general su atención al proceso cognitivo, el comportamiento visible, el desarrollo infantil, las relaciones sociales y la personalidad superficial), la psicología analítica y la psicología transpersonal han indagado mucho más allá de los niveles superficiales de la consciencia para explorar dominios de lo inconsciente humano más profundos y extensos. Lo que ha surgido de estas disciplinas es una imagen enormemente ampliada de la psique, en la que la personalidad consciente, el ego-yo individual, constituye sólo una pequeña parte de nuestro ser psicológico. Ahora sabemos que las raíces de la personalidad humana son profundas y que sus límites no son absolutos sino permeables y se extienden en la vastedad de una psique de una magnitud quizá infinita.

Stanislav Grof es uno de los fundadores de la psicología transpersonal y su gran adalid. Después de haber dedicado más de cincuenta años a la investigación en este campo, resume así su visión sobre la naturaleza de la psique humana y su relación con el cosmos:

> Ahora creo firmemente que la consciencia es más que un subproducto accidental de los procesos neurofisiológicos y bioquímicos que tienen lugar en el cerebro humano. Veo la consciencia y la psique humana como expresiones y reflejos de una inteligencia cósmica que impregna el universo entero y todo

> cuanto existe. No sólo somos animales altamente evolucionados con computadores biológicos incrustados en el cráneo; también somos campos de consciencia sin límites, que trascienden el tiempo, el espacio, la materia y la causalidad lineal.[1]

Las investigaciones de Grof, realizadas primero en la antigua Checoslovaquia y después en Estados Unidos, han acumulado un volumen importante de pruebas de que la consciencia, en cierta forma, existe más allá de los límites convencionales de la persona e independientemente de la vida biológica. De su estudio sobre varios *estados no ordinarios de consciencia* alcanzados durante sesiones de psicoterapia experimental y autoexploración psicológica, se desprende que, bajo ciertas condiciones, la consciencia puede trascender sus límites individuales habituales y que la psique humana, en sus niveles más profundos, no es en esencia individual sino transindividual o *transpersonal*. Mientras que a un nivel cotidiano y superficial de la consciencia parece que cada cual tiene su propia mente individual y que las mentes de unos y otros no guardan ninguna relación en absoluto, a niveles más profundos las mentes individuales parecen descansar sobre dominios del ser transpersonales y colectivos más amplios, no explorados por la psicología convencional. Grof informa, por ejemplo, de que en estados de consciencia no ordinarios es posible que una persona se experimente a sí misma con otra identidad, o como un animal, una planta o un objeto inorgánico. La investigación de Grof sugiere que incluso cabe la posibilidad de experimentar una identificación directa con la consciencia planetaria o con una mente universal. Ha descubierto además que la consciencia puede trascender las restricciones normales del tiempo, como en ciertos casos en los que parece posible experimentar un estado de identidad

con los propios ancestros o acceder a recuerdos de supuestos episodios de vidas pasadas en épocas históricas diferentes. De hecho, de acuerdo con los descubrimientos de Grof, la interioridad del cosmos entero está potencialmente a nuestra disposición a través de nuestra propia autoexploración psicológica. Las personas inmersas en la autoexploración psicológica profunda pueden tener experiencias espirituales de dimensiones del ser que yacen muy lejos de nuestra interpretación habitual de la realidad, y en este sentido el trabajo de Grof corrobora los informes de los místicos y visionarios espirituales de todo el mundo.[2] Los estados no ordinarios de consciencia que Grof denomina *estados holotrópicos* han sido, postula, la fuente de las cosmologías y las mitologías de las principales tradiciones religiosas del mundo, al proporcionar una visión directa de la naturaleza de la realidad más allá del mundo de los sentidos.

«El reino humano, por debajo del suelo de la morada comparativamente pulcra que llamamos consciencia», señala Joseph Campbell, «desciende hasta insospechadas cuevas de Aladino.»[3] Pero este reino se extiende no sólo hacia abajo, hacia las profundidades cavernosas, sino también hacia arriba y hacia el exterior, hacia reinos de expansión cósmica e iluminación trascendente. La exploración de la psique humana en estados de consciencia holotrópicos es una puerta de entrada al dominio mítico y arquetípico poblado por la imaginería y los motivos arquetípicos de nuestra historia religiosa colectiva. Estos estados de consciencia proporcionan experiencias de primera mano del reino de los dioses y diosas, los héroes míticos y los monstruos demoníacos, así como de los cielos dichosos y los infiernos torturadores. Para una persona corriente, preocupada por los asuntos mundanos y limitada por las categorías restrictivas del espacio y el tiempo impuestas por la consciencia del ego,

este otro reino parece lejano, improbable, ilusorio, hecho del material de la imaginación y los sueños, percibido sólo en fugaces vislumbres y leves intuiciones, si es que se llega a percibir en absoluto. Pero el chamán o el místico, que penetran en las dimensiones más profundas de la psique, reconocen este paisaje interior misterioso como una realidad viva, tan real como el mundo diurno de los asuntos materiales, si no más. De este modo, a mucha gente llamada a una vida de autoexploración y autorrealización le espera un encuentro con esta dimensión mítica transpersonal de la psique. Ya se entre en este dominio de forma consciente, como en el caso del místico, o a la fuerza debido a una irrupción de lo inconsciente, como en la esquizofrenia, la dimensión transpersonal de la psique humana se revela como el territorio numinoso, el abismo nutritivo y aniquilador, en el que la consciencia humana tiene su ser.

Por extraordinaria que parezca, la idea de que la consciencia puede existir independientemente del cerebro físico y trascender los límites de la individualidad es una conclusión a la que siempre llegan los investigadores y teóricos dispuestos a mirar más allá de los límites restrictivos de la perspectiva materialista moderna y a abrazar una verdad más inclusiva. Lamentablemente, demasiado a menudo la ortodoxia científica ha mostrado una resistencia vehemente a cualquier experiencia que transgreda la frontera del materialismo racionalista, aunque esto parece estar cambiando poco a poco. Esta obstinación por rechazar los datos anómalos quizá haya que atribuirla, como apunta Jung, a la amenaza que representan las informaciones de este tipo para la validez de la visión del mundo occidental. Porque si nos tomamos en serio la investigación en psicología transpersonal, y la comparamos con la nueva interpretación de la realidad que emerge de la física moderna y la teoría de siste-

mas, debemos afrontar una visión del universo radicalmente diferente a la imagen del mundo ortodoxa dominante. La investigación de los estados de consciencia holotrópicos, señala Grof, pone en tela de juicio una serie de suposiciones clave de la ciencia mecanicista clásica, así como la visión del mundo convencional de Occidente. «Las experiencias transpersonales», afirma,

> implican nociones aparentemente absurdas como la naturaleza relativa y arbitraria de todos los límites físicos, conexiones no locales en el universo, comunicación a través de medios y canales desconocidos, memoria sin un sustrato material, no linealidad del tiempo o consciencia asociada a todos los organismos vivientes e incluso a la materia inorgánica.[4]

El trabajo de Grof (y los descubrimientos de otros investigadores en el campo de la psicología transpersonal, como Ralph Metzner y Christopher Bache) sustenta de una forma bastante específica la idea de una mente cósmica. Esta investigación nos presenta una visión de la psique humana y su relación con una «inteligencia cósmica que impregna el universo entero» estrechamente compatible con la perspectiva astrológica.[5] El trabajo de Grof, que en general concuerda con la nueva visión de la realidad que surge de las nuevas perspectivas paradigmáticas de la física y la biología, enfatiza la interconexión fundamental de todos los fenómenos. Haciéndose eco de las conclusiones filosóficas esbozadas por algunos físicos modernos, Grof sugiere que «cada uno de nosotros está conectado con toda la existencia y es una expresión de ella».[6] Y añade algo particularmente relevante para la astrología: que la visión transpersonal de la consciencia implica

> que nuestras vidas no están modeladas sólo por las influencias ambientales inmediatas desde el día de nuestro nacimiento, sino también, a un nivel como mínimo igual de importante, por influencias ancestrales, culturales, espirituales y cósmicas muy alejadas del alcance de lo que podemos percibir con los sentidos físicos.[7]

En la exploración de la psique humana llevada a cabo en la investigación transpersonal, lo que empieza como una búsqueda interior, un gran viaje hacia dentro en el dominio de lo inconsciente, conduce paradójicamente hacia el exterior, hacia el cosmos. Más allá del mundo de los sentidos, más allá de nuestros estados ordinarios de consciencia, encontramos una realidad profundamente interconectada donde las rígidas dicotomías que parecen indiscutibles y absolutas se disuelven para mostrarse bajo una luz diferente, revelando su honda unidad e interdependencia. Y aunque apenas ha empezado a recibir la consideración que merece dentro de las múltiples aproximaciones a la psicología transpersonal, la astrología (en su forma arquetipal) ocupa en potencia un lugar especial en la visión transpersonal, puesto que proporciona una perspectiva cosmológica que nos permite entender mejor el contenido mítico y arquetípico de todos nuestros estados de consciencia, ya sean mundanos o numinosos, personales o transpersonales. De manera crucial, la astrología arquetipal restaura la antigua conexión entre *mythos* y *logos*, entre la imaginación mítica y el orden del mundo racional-espiritual, y entre el mundo interior y la cosmología. Esta capacidad debe mucho a Jung, cuya vida y obra unen en una síntesis creativa las corrientes divergentes del empirismo racional-científico y su propia sensibilidad mitológico-religiosa altamente desarrollada.

Los arquetipos y lo inconsciente colectivo

Tras romper con sus orígenes en el psicoanálisis freudiano clásico, la psicología analítica junguiana ejerció una enorme influencia en el subsiguiente desarrollo del movimiento de la psicología transpersonal y, en general, en nuestra comprensión emergente del paisaje interior de la psique humana. Con Jung encontramos un modelo de la psique que postula específicamente la existencia de niveles colectivos profundos de la mente. Su psicología proporciona también la explicación más clara del orden estructural inherente que existe en la psique humana, alrededor del cual se organizan temáticamente nuestros pensamientos, imágenes, fantasías y pulsiones.

Durante su trayectoria, Jung observó que las fantasías y sueños descritos por sus pacientes no se podían rastrear en sus propias historias personales. Algunas imágenes fantásticas estaban pobladas por motivos y símbolos que parecían extraídos de las tradiciones mitológicas de nuestro pasado colectivo. Para dar cuenta del origen del material fantástico mitológico y arquetípico, Jung postuló que el modelo freudiano de lo inconsciente (de un inconsciente biográfico *personal* consistente en memorias reprimidas y pulsiones, deseos y miedos moralmente inaceptables) descansa sobre otro «nivel» adicional más profundo, al que llamó *inconsciente colectivo* o psique objetiva. Descubrió que la vida humana no sólo estaba motivada por pulsiones instintivas enraizadas en la fisiología humana y en el material biográfico reprimido en lo inconsciente personal, como creía Freud, sino que también se encontraba modelada en lo inconsciente colectivo por imágenes y patrones mitológicos universales. Desde el punto de vista de Jung, esta base profunda y estrato colectivo de la psique sirve como «almacén»

o «repositorio» de instintos, imágenes arquetípicas y formas dinámicas detrás de la existencia humana; asimismo, es «la matriz de experiencia», el terreno preexistente del cual surge la personalidad individual centrada en el complejo del yo.[8]

Jung descubrió que las imágenes y motivos de los mitos griegos, el cristianismo, la alquimia, la mitología egipcia, los misterios arcanos, el hermetismo y muchas tradiciones más se hallaban registrados en los sueños y fantasías de los individuos modernos, a menudo modelando inconscientemente nuestras experiencias a pesar de nuestras intenciones conscientes. A través de la obra de Jung, los temas imperecederos de los mitos demostraron ser parte integral de la estructura y el trasfondo del funcionamiento de la psique. Como hemos visto, estos temas están conectados a arquetipos subyacentes, como el héroe, la sombra, el *anima*, el *animus*, el anciano sabio, el niño, la gran madre y el sí-mismo. Jung descubrió que la interacción de estos arquetipos es la que forma el trasfondo inconsciente de las crisis, las aventuras y las experiencias personales de la vida. Cada vida humana es la representación de un drama con matices míticos y universales en un escenario contemporáneo personal. Los motivos arquetípicos son siempre evidentes si miramos más allá del contexto cultural y temporal en el que se desarrolla la vida. De ahí que las grandes obras literarias muestren cierta cualidad intemporal; que las obras de Shakespeare, por ejemplo, sean para nosotros tan relevantes como lo fueron en su época, pues tratan los grandes temas arquetípicos de la experiencia humana.

Jung concebía los arquetipos como principios a la vez instintivos y espirituales, naturales y trascendentes. De hecho, el carácter de los arquetipos es tan complejo que Jung creyó necesario emplear una amplia variedad de términos para describirlos: dioses, patrones de comportamiento,

factores condicionantes, imágenes primordiales, dominantes inconscientes, formas organizadoras, principios formativos, poderes instintivos o dinamismos, por mencionar algunos. Sostiene además que los arquetipos son «disposiciones activas y vivientes, ideas en el sentido platónico, que prefiguran nuestros pensamientos, sentimientos y acciones e influyen en ellos de continuo». Por tanto, Jung sitúa firmemente su teoría de los arquetipos en la tradición mítico-platónica.[9] Al igual que los dioses mitológicos, los arquetipos son los principios formativos, superordinados a la consciencia y la voluntad humanas, que estructuran, ordenan y animan nuestra experiencia vital.

La obra de Jung demostró que los dioses y los temas del mito siguen vivos en las profundidades de la mente humana. Pero ¿cómo, en lo referente a la astrología, pueden guardar relación con los planetas tales dioses y temas míticos? Para responder a esta pregunta necesitaremos considerar el trasfondo teórico de la psicología de Jung y relacionarlo con nuestro modelo sistémico del cosmos.

Psicología arquetipal y el modelo sistémico

A lo largo del último siglo, muchos astrólogos destacados se volvieron hacia la teoría de Jung de los arquetipos con la creencia de que podría proporcionar algún tipo de validación empírica o autoridad de peso en la que sustentar la astrología. Al propio Jung la astrología le resultaba fascinante, ya que sostenía que representaba «la suma de todo el conocimiento psicológico de la antigüedad», y por su correspondencia personal sabemos que recurría con regularidad a cartas astrológicas para apoyar el análisis de sus pacientes.[10] Por ejemplo, en una epístola de 1947 escribió:

> En casos de diagnosis psicológicas difíciles, suelo hacer un horóscopo con el fin de tener un punto de vista adicional desde un ángulo totalmente distinto. Debo decir que muy a menudo encuentro que los datos astrológicos dilucidan ciertos puntos que en otro caso no habría sido capaz de comprender.[11]

En la práctica, sin embargo, la aplicación a veces acrítica de las ideas de Jung a la astrología ha sido problemática. Como detalle destacado, el fracaso al tratar las suposiciones filosóficas implícitas en la psicología junguiana ha encontrado limitaciones conceptuales cuando el pensamiento de Jung ha sido importado por la astrología. Esto ha llevado en algunos casos a malinterpretar tanto la naturaleza de los principios planetarios astrológicos como el significado de la carta astrológica natal. Los críticos de la astrología psicológica han alegado que al conectar de manera simplista los planetas con los arquetipos junguianos, por ejemplo, y al definir la carta astrológica natal como un mapa de la psique, la astrología ha sido reducida en la práctica a mera psicología, preocupada únicamente por la interioridad humana y relacionada sólo de forma incidental con el mundo exterior.[12] La influencia de las psicologías analítica, humanista y transpersonal del siglo XX (cada una de las cuales adoptó hasta hace poco una perspectiva individualista, centrada en la persona, o fijó principalmente su atención en la naturaleza intrapsíquica de la experiencia humana) ha conducido, en la astrología moderna, a un énfasis exagerado en la psicología del individuo, a menudo a expensas de la valoración de nuestras relaciones con otras personas y nuestra participación en los ciclos planetarios colectivos referentes al *Zeitgeist* y a los sucesos del mundo. Bajo la influencia de la psicología y la ciencia, la astrología psicológica ha asumido con frecuencia un punto de partida antropocéntrico

y cartesiano, de modo que la psique individual se ha interpretado tácitamente como algo que existe de forma bastante independiente del mundo exterior y de las demás psiques individuales. En la raíz de estas dificultades yace la interpretación filosófica de la relación entre psique y cosmos y entre los planetas y los principios arquetípicos.

Lo que está claro es que no podemos recurrir a la psicología junguiana para formular una explicación de la astrología sin considerar el marco filosófico más amplio en el que se sitúan las ideas de Jung. En las últimas décadas, este tema ha estado en primera línea del debate en los estudios arquetípicos posjunguianos. James Hillman, por ejemplo, sostiene que lo que hace falta es una «cosmología psicológica» que aborde la relación de la psicología arquetipal (y sus aplicaciones terapéuticas) con su terreno cosmológico o metafísico más profundo.[13] En una línea similar, el filósofo David Ray Griffin, siguiendo su compromiso con las ideas de Jung en relación con las de Whitehead, reclama una nueva «psicología metafísica» que reúna específicamente la metafísica, la cosmología y la psicología.[14] Esta tarea reviste a todas luces una importancia capital para cualquier forma de explicación viable de la relación humana con el orden cósmico, y es esencial, por tanto, para la astrología y su aplicación al mito.

Debido en parte a esta ambigüedad en el pensamiento de Jung y en parte a la complejidad, al ámbito y a la profundidad de sus ideas, la teoría junguiana se ha prestado a diferentes interpretaciones y énfasis, a menudo muy variados.[15] Las interpretaciones establecidas tienen siempre sus puntos fuertes, pero ninguno de ellos, a mi modo de ver, resulta del todo adecuado para acomodar satisfactoriamente todos los elementos principales del pensamiento junguiano, pues invariablemente tienden a enfatizar unos aspectos a

costa de otros. Más importante aún: estas interpretaciones suelen fracasar a la hora de tener en cuenta la evolución del pensamiento de Jung, sobre todo el giro radical que dio en sus últimos años, en cuanto a los arquetipos, para acomodar sus numerosas ideas, brillantes pero a veces conflictivas, que parecían trascender sus formulaciones teóricas más sistemáticas. Como admitía abiertamente el propio Jung, poner sus ideas en orden era una tarea para quienes vinieran después de él.

Algunos teóricos han aceptado el desafío de aclarar, revisar y desarrollar las ideas de Jung. Una de las líneas de investigación más interesantes y potencialmente fructíferas, seguida por Robert Aziz, Allan Combs, Roderick Main, Victor Mansfield, David Peat y otros, se ha centrado en el estudio de Jung de la sincronicidad, sobre todo en sus implicaciones en la psicología de la religión, en cuanto a la relación entre las dimensiones interior y exterior de la realidad y a la interpretación de la naturaleza de los arquetipos. La investigación de Richard Tarnas sobre la astrología arquetipal ha impulsado recientemente estos avances teóricos, no sólo porque usa un modelo arquetípico junguiano tardío para introducir su investigación sobre los patrones de la historia del mundo y la biografía individual, sino también porque sus descubrimientos corroboran en muchos aspectos algunas de las ideas más especulativas de Jung sobre la naturaleza de los arquetipos y su papel en las correspondencias sincronísticas. Tarnas resume así las conclusiones de sus treinta años de investigación sobre astrología arquetipal, haciéndose eco de la última visión de Jung sobre los arquetipos: «Estoy completamente convencido de que estas categorías arquetípicas no son meras construcciones, sino que en cierto sentido son *de naturaleza psicológica y cosmológica*».[16]

En esta línea, creo que, dadas las pruebas presentadas en la obra de Tarnas y las implicaciones de los fenómenos sincronísticos, podemos considerar ahora lo que cabría denominar la *interpretación cosmológica* de la psicología junguiana, la cual tal vez nos ayude a aclarar el sentido de las ideas de Jung, especialmente en su relación con la psicología. Un elemento central de esta interpretación del pensamiento de Jung es la suposición de que los arquetipos, en su naturaleza más profunda, son principios cosmológicos, no sólo ideas e imágenes en la mente individual. De forma más específica, una interpretación cosmológica se basa en el punto de vista tardío de Jung sobre la naturaleza de la psique y de los arquetipos, así como en sus reflexiones sobre la sincronicidad, para apoyar la idea de que el orden estructural de la psique está relacionado con el orden estructural del cosmos, de que tanto el cosmos como la psique reposan en un terreno subyacente más profundo.

Tal como lo veo, existen tres factores principales en particular que sustentan una interpretación cosmológica de la psicología de Jung y que apuntan hacia una convergencia de la teoría junguiana de los arquetipos con nuestro modelo de sistemas.

La autoorganización en la psique

En primer lugar, el descubrimiento de Jung sobre los arquetipos y lo inconsciente colectivo reveló que la psique humana tiene un patrón de organización que modela la experiencia humana e influye en ella. El dominio interior de la psique no es sólo un terreno caótico repleto de pulsiones reprimidas, memorias olvidadas e imágenes míticas, sino que posee una organización inherente propia. Al igual que

en la cosmología sistémica, donde identificamos un patrón subyacente que se manifiesta en la estructura física del sistema solar y del universo en su conjunto, en la psicología analítica junguiana reconocemos la existencia de un patrón subyacente en la estructura de la mente humana. De hecho, Jung demostró que, en línea con nuestro modelo sistémico del cosmos, la psique puede entenderse realmente como un sistema por derecho propio, con su propio patrón inherente de organización, sus propios procesos dinámicos y su propio *telos* o propósito.

Jung descubrió que los arquetipos de lo inconsciente colectivo son esenciales para la capacidad autoorganizadora de la psique. Liliane Frey-Rohn, colaboradora suya y una de las principales intérpretes de su trabajo, afirma que Jung interpretaba los arquetipos como «factores de organización» innatos que están detrás de las imágenes, ideas, fantasías y complejos emocionales de la vida psicológica humana. Los arquetipos, explica, parecen «indicar un patrón de organización abstracto» dentro de la psique.[17] Sin embargo, normalmente no somos conscientes de este patrón porque existe *a priori*; es la estructura predeterminada de nuestra experiencia consciente del mundo. Para Jung, como para Kant, la mente humana no es una *tabula rasa*, una página en blanco en la que se imprimen nuestras experiencias. Al contrario, creía que los seres humanos entran en el mundo con un conjunto definido de disposiciones arquetípicas y respuestas preestablecidas compartido por la especie en su totalidad. La organización de nuestras ideas, emociones, imaginación e impulsos está condicionada inconscientemente por la dimensión arquetípica de la psique, por esas estructuras y esos principios profundos que crean el contexto en el que existe la consciencia humana.

Una función primaria de los arquetipos es regular y ordenar la expresión de la energía instintiva en la vida humana.

Jung describe los arquetipos como «las formas que adoptan los instintos».[18] En otras palabras, los arquetipos son principios modeladores a través de los cuales el instinto, la energía de la naturaleza, se canaliza en la vida humana. De nuevo encontramos, igual que en la teoría de sistemas, la idea de que el *patrón* proporciona un orden y una forma al *proceso* de la vida. Para Jung, la energía vital (lo que denomina libido o energía psíquica) fluye a lo largo de ciertos itinerarios arquetípicos, se canaliza en formas de expresión recurrentes, típicas, y está modelada temáticamente según los significados centrales de los arquetipos.

Aquí es especialmente importante la interpretación de Jung del número como un «arquetipo de orden».[19] Mientras que imágenes arquetípicas como el héroe, el *anima* y la sombra son responsables de un tipo de patrones temáticos de la experiencia humana, el número, como ya hemos señalado, se relaciona específicamente con la organización y el orden dentro de la psique. Jung descubrió que los órdenes numérico y geométrico parecen ser especialmente importantes en la secuencia de transformaciones psicológicas que se producen durante el proceso de individuación. Las imágenes oníricas y las fantasías de sus pacientes cuando establecían una relación más profunda con la psique inconsciente revelaban temas numéricos y geométricos comunes:

> El surtido caótico de imágenes que me encontré al principio se redujo a lo largo del trabajo a ciertos temas y elementos formales bien definidos, que se repetían en formas idénticas o análogas en los individuos más variopintos. Señalo, como características más destacadas, el orden y la multiplicidad caótica; la dualidad; la oposición entre luz y oscuridad, arriba y abajo, derecha e izquierda; la unión de opuestos para constituir un tercer elemento; la cuaternidad (cuadrados, cruces); la

rotación (círculos, esferas); y, por último, el proceso centrador y la organización radial que habitualmente seguía algún sistema cuaternario.[20]

Muchos de estos temas se unen en el simbolismo del mandala, cuya forma básica, al igual que la de las cartas astrológicas, consiste en un círculo que comprende una estructura interior de cuatro lados. Jung descubrió que estos diseños de patrones geométricos, que se encuentran de diferentes formas en muchas de las tradiciones mitológicas del mundo, son producidos espontáneamente por la psique durante el proceso de reorientación psicológica, en general como un medio para restablecer un sentido del equilibrio psíquico en períodos de crisis y confusión. Para Jung, los mandalas eran representaciones de la totalidad del sí-mismo, guías visuales del proceso de individuación en desarrollo por el que el sí-mismo debe realizarse en la realidad consciente. En definitiva, el sí-mismo, visto como principio organizador central, es la fuente del orden deliberado y la teleología de la psique; es el arquetipo de la totalidad y la unidad que reconcilia todas las polaridades en una tensión dinámica de opuestos.

Una vez más, justo como en el modelo de sistemas de la astrología en el que el patrón del sistema solar se puede interpretar en función del simbolismo numérico que subyace en las diversas relaciones geométricas entre los planetas, también los arquetipos trabajan en la psique dentro de un marco de patrones numéricos y geométricos. Si los principios arquetípicos son los poderes dinámicos en el interior de la psique, el patrón numérico es el que proporciona el contexto organizador en el que se expresan estos poderes.

Así pues, en la teoría de Jung de los arquetipos tenemos un modelo psicológico que identifica explícitamente un pa-

trón inherente de autoorganización dentro de la psique inconsciente. De este modo, permite una comparación directa con nuestro modelo de sistemas del sistema solar. Tanto la psique como el cosmos pueden conceptualizarse en cuanto sistemas. Ambos modelos reconocen que los patrones de organización dentro de estos sistemas son pluralistas, en el sentido de que están formados a partir de múltiples centros o componentes. Mientras que los planetas se identifican como los componentes principales del patrón del sistema solar, los arquetipos son los componentes principales del patrón de organización de la psique humana. Ambos patrones, además, parecen estar organizados según los principios del número y la geometría. Y en los dos casos, estos patrones forman un contexto de fondo más amplio de la experiencia humana: el orden planetario es el contexto de fondo de nuestra vida física en la Tierra, y el orden arquetípico es el contexto de fondo de nuestra vida psicológica. Simbólicamente, los dos patrones existen en paralelo: uno en el espacio exterior, rodeando la vida en la Tierra, y el otro en lo inconsciente colectivo, el entorno psicológico que «rodea» la consciencia del ego; un patrón es exterior, se halla en lo profundo del espacio, mientras que el otro es interior, se halla en lo profundo de la psique humana.

Dadas estas similitudes y paralelismos sugerentes entre los sistemas cosmológicos y la teoría arquetípica, resulta razonable preguntarse si de hecho el patrón de autoorganización del sistema solar y el orden arquetípico de la psique no serán, en la raíz, uno y el mismo. Si la mente y la materia son aspectos diferentes del proceso unitario de la vida, entonces, lógicamente, tendría sentido que compartieran el mismo patrón de organización y que existiera un orden subyacente único común a la psique y al cosmos. Parece factible, por tanto, que la idea sistémica de la mente del sis-

tema solar (de la dimensión interior del sistema solar) se relacione con la idea de Jung de lo inconsciente colectivo. Quizá, abordado desde el interior a través de la experiencia psicológica humana, el orden arquetípico de la psique inconsciente sea la forma en la que experimentamos en realidad la mente del sistema solar.

La naturaleza de los arquetipos planetarios

Esta línea conjetural parece más plausible cuando consideramos, como nuestro segundo punto, la perspectiva de Jung sobre la naturaleza de los arquetipos. Aunque en un principio los concibió como inherentemente psicológicos en esencia, referidos sólo a la psique, hacia el final de su carrera, durante las décadas de 1940 y 1950, empezó a revisar su formulación anterior y postuló que los arquetipos no son simples principios psicológicos, pues también parecen influir en la naturaleza y el mundo externo. La base definitiva del arquetipo, razonó, debe por tanto trascender su expresión en la psique y corresponderse con un orden invisible más profundo, subyacente asimismo en el mundo fenoménico.

Con su reticencia repetidamente declarada a entrar en especulaciones metafísicas, y debido a su lealtad a la epistemología kantiana, Jung se esforzó en el transcurso de su vida, a menudo a su pesar, en restringir su ámbito de interés a la investigación empírica de la psique. Durante los períodos temprano y medio de su carrera, influido por la distinción kantiana entre *noumena* y *phenomena*, Jung creyó que los arquetipos, en su forma esencial, eran factores incognoscibles que existían fuera de los límites de nuestra experiencia psicológica.[21] Había concebido los arquetipos

como principios estrictamente psicológicos, cuyo estatus ontológico definitivo no se podía determinar. Sin embargo, en especial a través de la exploración del fenómeno de la sincronicidad, se vio obligado a admitir la posibilidad de que los arquetipos fueran de hecho factores ordenadores universales y multidimensionales que influían tanto en la psique como en el cosmos, en la mente como en la materia. En resumen, Jung se vio impulsado a considerar la idea de que los arquetipos tuvieran una base metafísica exterior a la psique.

Las sincronicidades proporcionan la primera pista de que los patrones arquetípicos y míticos no están restringidos por completo al mundo interior de la psique. Jung descubrió que los fenómenos sincrónicos «parecen estar conectados primordialmente con procesos arquetípicos activados en el inconsciente» (como en la anécdota del escarabajo, en la que la «coincidencia significativa» estaba relacionada con el arquetipo del renacimiento).[22] Por tanto, el hecho de que en los casos de sincronicidad el significado se manifieste externamente, en los sucesos y circunstancias del mundo exterior, implica que los «procesos arquetípicos activados» que dan lugar a este significado deben también estar relacionados con el mundo exterior, no sólo con el dominio interior de la psique. Si, como ocurre con las sincronicidades, el significado arquetípico está presente no sólo dentro sino también fuera, entonces los arquetipos deben estar relacionados tanto con el cosmos como con la psique, no pueden ser principios psicológicos relacionados tan sólo con una mente interior encapsulada. Si los principios arquetípicos son de hecho responsables de los casos de sincronicidad, quizá se entiendan mejor como poderes de la naturaleza y como principios de ordenación dinámicos que son en esencia psicológicos y cosmológicos a la vez.

La visión de Jung sobre el estatus metafísico de los arquetipos, así como su necesidad de explicar cómo podían también influir en el mundo exterior, está detrás de su afirmación de que los arquetipos tienen una base *psicoide*: su conjetura de que los arquetipos son en parte esencialmente psicológicos y en parte orgánicos y materiales, presentes en la materialidad del cosmos al igual que en la estructura de la psique. De hecho, la creencia de Jung de que los arquetipos debían de tener una conexión fisiológica y ejercer una influencia ordenadora formativa en el mundo natural se observa también en su intento de establecer un paralelismo entre sus propias teorías y las que a la sazón estaban surgiendo en la nueva física. Algunos comentaristas han llamado la atención sobre el diálogo de Jung con el físico Wolfgang Pauli, coetáneo suyo, una colaboración que sugería un grado considerable de solapamiento entre las ideas de los dos campos. Por ejemplo, en una carta a Jung, Pauli remarca que la psicología junguiana y la física moderna «coinciden en su tendencia a ampliar la limitada idea antigua de la "causalidad" (determinismo) a una forma más general de "organización" en la naturaleza».[23] Mientras que Jung subrayaba la organización o patrón en la psique, Pauli (entre otros físicos) descubría un patrón de organización en la materia, y ambos sentían intuitivamente que debía existir un terreno común. De hecho, Pauli veía en la teoría de Jung sobre los arquetipos un medio para reconectar la psique y el cosmos, y la mente y la materia, mediante la identificación de «un orden cósmico independiente de nuestra elección y diferenciado del mundo de los fenómenos».[24]

Este paso hacia un reconocimiento del carácter metafísico y trascendente de los arquetipos se expresa también en la visión tardía de Jung sobre la naturaleza esencialmente pitagórica de los arquetipos numéricos, un tema que des-

pués retomaría la principal alumna y colaboradora de Jung, Marie-Louise von Franz. Las reflexiones tardías de Jung sobre la sincronicidad lo llevaron a la conclusión provisional de que el número, además de un arquetipo en la psique, es fundamental en la organización de la realidad como un todo en sus dos dimensiones material y psicológica. Como hemos visto, la investigación astrológica de Tarnas, en la que descubrió que el ángulo de la relación entre los planetas se refleja de forma significativa en el carácter particular de la relación entre los principios arquetípicos correspondientes, parece corroborar esta suposición. El mismo orden numérico aparente entre los planetas del sistema solar se antoja también evidente en el orden temático arquetípico de la experiencia humana.

Atendiendo a esto, por supuesto, nada parece menos proclive a ajustarse a un orden matemático que los temas míticos y arquetípicos en la experiencia humana. Uno pensaría que el mundo del mito está muy lejos de la precisión de las matemáticas y la astronomía. Sin embargo, la perspectiva astrológica sugiere que el paisaje interior de las imágenes arquetípicas y míticas en lo inconsciente colectivo (el orden temático detrás de nuestras experiencias cotidianas) se ajusta al mismo patrón autoorganizador que podemos ver en el orden planetario del sistema solar. La consistencia y coherencia de la sincronización de la correspondencia entre los alineamientos planetarios y la manifestación de los temas arquetípicos en la experiencia humana, y la Gestalt general del significado sincronístico evidente en esta correspondencia, resulta bastante notable. Al rastrear los movimientos de los planetas es posible observar que cuando dos de ellos se acercan a un alineamiento geométrico, esto coincide una y otra vez con períodos en los que los arquetipos asociados con estos planetas se activan poderosamente.

Tarnas proporciona muchos ejemplos de correlaciones semejantes en *Cosmos y Psique*, y otros investigadores en este campo presentan muchos más en *Archai: The Journal of Archetypal Cosmology*.

En sus últimos trabajos, Jung traza cuidadosamente una distinción entre la forma más profunda de arquetipo (el arquetipo *per se*) y las imágenes arquetípicas o representaciones que brotan de esta forma subyacente. Para Jung, los arquetipos son, en su naturaleza esencial, «factores trascendentales irrepresentables» de los que surgen las imágenes arquetípicas asociadas.[25] De acuerdo con Jung, lo que experimentamos en sueños y fantasías son las imágenes arquetípicas, emanaciones del arquetipo pero no el arquetipo en sí, cuya naturaleza «trascendental» definitiva no se puede experimentar conscientemente, sino sólo intuirse o suponerse. La forma básica del arquetipo sigue trascendiendo a la consciencia que la percibe y a su forma particular de manifestarse. Por tanto, los arquetipos parecen tener dos dimensiones relativamente distintas: por un lado, son imágenes arquetípicas que experimenta la psique humana y, por otro, los principios trascendentales y formas organizadoras que parecen subyacer en la psique y el cosmos, proporcionando a ambos un orden formativo.

Los arquetipos planetarios en la astrología parecen estar relacionados con estos principios arquetípicos trascendentes más profundos, en el sentido de que las imágenes y dioses del mito son derivaciones más específicas. Por ejemplo, el arquetipo planetario de la Luna incluye en su abanico de significados los tres arquetipos junguianos del *anima*, la madre y el hijo, y posee asociaciones adicionales con otras situaciones y fenómenos arquetípicos, incluyendo el hogar, el útero, la matriz del ser, la mujer en general y el principio femenino. De manera similar, el arquetipo planetario

de Júpiter, como principio general de expansión, elevación y abundancia, es transmitido en parte por muchos roles arquetípicos diferentes, como el profesor, el predicador, el explorador, el aventurero, el derrochador libertino y el jugador profesional. Se relaciona también con las experiencias arquetípicas del éxito, el botín y la gloria suprema, y cada uno de esos motivos y roles reflejan de formas diferentes el significado central subyacente en el arquetipo planetario. Aunque puede existir una imagen arquetípica asociada a cada situación típica de la vida, como dijo Jung, parece existir un número limitado de principios centrales de los que surgen las imágenes y representaciones arquetípicas más específicas, y por lo visto los arquetipos planetarios de la astrología guardan relación con esos principios centrales.

«Un contenido arquetípico», explica Jung,

> se expresa a sí mismo, en primer lugar y ante todo, mediante metáforas. Si un contenido debe hablar del Sol y se identifica con el león, el rey, el oro atesorado por un dragón o el poder que garantiza la vida y la salud del hombre, no es una u otra de estas cosas, sino más bien una tercera desconocida, que encuentra una expresión más o menos adecuada en todos estos símiles, pero que permanece ignota y no se puede encajar en una fórmula, para disgusto constante del intelecto.[26]

Los arquetipos planetarios apuntan a este algo desconocido que está detrás de las imágenes y los motivos específicos. En este caso, las diversas imágenes y motivos citados por Jung (el sol, el león, el rey, el oro, la vitalidad, la fuerza vital) se asocian en todos los casos con el arquetipo planetario del Sol y se relacionan con el signo zodiacal de Leo.

De forma similar, Joseph Campbell reconoce en la mitología que las formas específicas de los dioses son expresio-

nes de unos principios subyacentes más fundamentales. «El dios», observa, «puede aparecerse bajo una forma o varias a la vez: antropomórfica, teriomórfica, vegetal, celestial o elemental [...], que deben reconocerse como aspectos de un único principio polimorfo, simbolizado en todos ellos pero que va más allá.»[27] Los dioses deben permanecer «transparentes a la trascendencia», como le gustaba decir a Campbell, de manera que más allá de cualquier forma particular de un dios podamos ver el misterio y el poder profundo que oculta dicha forma.[28]

Aquí puede resultar útil trazar una distinción entre la función ordinaria del arquetipo (que estructura y anima temáticamente la experiencia humana) y la experiencia arquetípica directa. En la exploración psicológica analítica, o en instantes culminantes de apertura, receptividad e inspiración, podemos tener un encuentro directo con el dominio de los arquetipos en todo su poder e intensidad, sin ataduras, una experiencia que se distingue por un sentimiento de lo numinoso, de misterio y sobrecogimiento, por un poder inmenso que recorre el cuerpo, una conmoción religiosa, una excitación emocional, una sensación de tener los nervios a flor de piel, una ardiente elevación moral, una fuerza demoníaca o incluso maligna, una belleza abrumadora y un acusado sentido de la certeza o verdad. En momentos así, nos da la impresión de que nos hemos adentrado verdaderamente en el reino de los dioses. «Siempre que entramos en contacto con un arquetipo», observa Jung, «establecemos una relación con factores transconscientes y metafísicos.»[29] De hecho, la experiencia numinosa de los arquetipos proporciona un sentimiento de certeza, de haber hallado una auténtica realidad superior, por decirlo así; de que ciertamente hemos sido tocados por un poder trascendente.[30] Aunque no podemos asegurarlo, cualquiera que haya expe-

rimentado de esta manera un encuentro directo con el poder numinoso de un arquetipo, que haya vivido el impacto de un proceso arquetípico activado, tendrá la firme convicción de que estos poderes dinámicos son las verdaderas fuerzas que modelan la realidad, no meras imágenes psicológicas interiores o impresas fisiológicamente en los hábitos biológicos.[31]

A la vista de su estatus como principios que trascienden su manifestación en la psique y en el cosmos, somos capaces de presentar con más confianza la idea de que los principios arquetípicos pueden estar relacionados con el patrón de autoorganización subyacente en el sistema solar. Pues al igual que la cosmología sistémica, en la que el orden cosmológico externo está también relacionado con la mente y con la dimensión interior de las cosas, en la psicología analítica junguiana el orden arquetípico se relaciona tanto con el dominio interior de la psique humana como con el exterior del cosmos. Las dos formulaciones (la cosmología sistémica y la psicología junguiana) reconocen un orden subyacente intrínseco a la psique y al cosmos, pero que parece trascender sus manifestaciones en cada dominio, lo que apunta, creo, a un orden más profundo que sustenta a ambos.

Así pues, cuando Jung descubrió la base arquetípica de la psique fue como si no sólo se tropezara con un orden psicológico dentro de una mente humana encapsulada, sino también con un orden inherente al tejido de la realidad en su conjunto. Y aunque este orden se tornaba visible a partir del examen de los productos imaginales de la psique (en los sueños y fantasías, por ejemplo), se mostraba asimismo en la disposición temática y en los patrones de sucesos del mundo exterior y de la naturaleza, como revelan las sincronicidades. En cuanto a la esfera de influencia de los arquetipos, no se puede trazar una distinción nítida entre exterior e interior.

De hecho, como vamos a tratar a continuación, la existencia de tal base arquetípica multidimensional de la realidad llevó a Jung a cuestionar la dicotomía moderna de mente y materia, psique y cosmos, una dicotomía que anteriormente había definido gran parte de su propio pensamiento.

La identidad subyacente de la psique y el cosmos

El tercer motivo por el que la psicología junguiana se presta a una interpretación cosmológica y sustenta la cosmología sistémica esbozada anteriormente es que Jung, en su pensamiento tardío, empezó a reconocer la identidad subyacente de la psique y el cosmos. Al reflexionar sobre el estado ontológico de los arquetipos y su papel en la correspondencia sincronística entre significado interior y condiciones exteriores, Jung consideró seriamente la cuestión más amplia de la relación entre la psique y el mundo material. En su ensayo de 1948 «Sobre la naturaleza de la psique», argumenta:

> Dado que la psique y la materia están contenidas en el mismo mundo, y por tanto en contacto continuo una con la otra, y que en última instancia se sustentan en factores trascendentes irrepresentables, no es sólo posible sino incluso bastante probable que psique y materia sean dos aspectos diferentes de la misma cosa.[32]

En un momento tan temprano como 1928, Jung ya había reconocido que «de algún modo, todos somos parte de una única psique que todo lo abarca».[33] En *Mysterium Coniunctionis*, su *magnum opus* sobre alquimia escrito al final de su carrera, declara que «el trasfondo de nuestro mundo em-

pírico parece ser de hecho un *unus mundus*» (el término hermético para «único mundo» o «único cosmos») y que existe una «identidad de la psique y lo físico».[34] Jung había empezado a creer que detrás de la multiplicidad aparente del mundo fenoménico, psique y cosmos forman parte de una realidad unitaria y descansan sobre un «terreno trascendental» común. Los arquetipos, propone, están enraizados en esta unidad subyacente del *unus mundus*. En una carta escrita en 1957, señala además que, a través de la dimensión arquetípica de la psique, «todas las psiques individuales son idénticas entre sí y funcionan como si fueran la única Psique indivisa que los antiguos llamaban *anima mundi* o la *psyche tou kosmou* [la psique cósmica]».[35] Una vez entendido esto, la psique es mucho más que una mera psique humana, pues lo inconsciente colectivo está efectivamente en contacto con todos los aspectos de la realidad.

El reconocimiento de Jung de una identidad psique-cosmos subyacente marca la culminación de su larga lucha contra los límites restrictivos del marco dualista kantiano (y su cartesianismo implícito) en el que había intentado acomodar sus ideas. Como señala el erudito junguiano Roger Brooke, aunque Jung fue a menudo culpable de caer en la trampa cartesiana de imaginar la psique y el cosmos como dos dominios ontológicos separados, muchas de sus declaraciones sobre la naturaleza de la psique, como las antes citadas, contradicen a todas luces la interpretación cartesiana e indican que hacia el final de su carrera Jung estaba ampliamente de acuerdo con la nueva interpretación de la relación mente-materia sugerida en el último capítulo, la cual ha surgido de manera independiente en el nuevo paradigma de las ciencias.[36]

Brooke observa que esta perspectiva de la unidad de la experiencia humana es también fundamental para la fenomenología existencial, el movimiento filosófico que nació

a partir de la obra de Edmund Husserl y cuyos exponentes principales incluyen a Martin Heidegger y a Maurice Merleau-Ponty. Al abogar por un «retorno a las esencias», los fenomenólogos existenciales intentan describir la experiencia tal como se presenta realmente a la consciencia. Por un proceso conocido como reducción fenomenológica, que implica «poner entre paréntesis» todos los juicios preconcebidos y las suposiciones conceptuales sobre el mundo, los fenomenólogos pretenden describir hasta donde sea posible el mundo tal como se experimenta. Este enfoque llevó a Heidegger y a Merleau-Ponty a rechazar directamente el dualismo cartesiano, ya que descubrieron que un examen fenomenológico de la experiencia humana revela que mente y materia siempre se presentan juntas como una unidad existencial, y que la distinción cartesiana entre interior y exterior es sólo una diferenciación conceptual útil, no un hecho ontológico absoluto.

Para los fenomenólogos, la propiedad que define la consciencia humana es la intencionalidad, lo que significa que la consciencia es siempre «consciencia de algo», que siempre está dirigida hacia el mundo. En la interpretación fenomenológica, según explica Brooke,

> la consciencia es ese suceso irreducible, no opcional, dentro del cual el mundo alcanza el ser. No puede ser una entidad encapsulada, encerrada en sí misma, o una persona pequeñita mirando imágenes en el cerebro. Como ser-en-el-mundo, la consciencia es el claro abierto que reúne el mundo.[37]

Según este punto de vista, no deberíamos considerar dualísticamente la relación humanidad-mundo, pues la persona y el mundo no son dos entidades separadas que interaccionan, sino que siempre ocurren unidas en la expe-

riencia; no existe nada parecido a un sujeto y un objeto absolutamente independientes. Por tanto, Brooke argumenta que la psique no debería interpretarse como un dominio interior separado del mundo exterior, porque ello supondría dividir artificialmente la realidad de la psique, privarla de su inherente relación con el mundo.[38] Señala que, dado que la experiencia humana es psicológica, como sostiene Jung, por definición debe producirse en la psique. Y si la psique se interpreta como un dominio separado, divorciado de la realidad material, se corre el peligro de que la experiencia humana rompa cualquier tipo de relación con el mundo. Brooke observa también que si, por el contrario, la psique no se interpreta como un dominio mental interior separado, sino como el mundo vital (como la experiencia psicológica del mundo), entonces se evita esta separación problemática. «Cuando Jung dice que no vivimos en un mundo material sino en un mundo psíquico», explica, «no está diciendo que la psique sea un mundo "encapsulado" en sí mismo, sino que el mundo en que vivimos es psicológico.»[39]

Efectivamente, el mundo en que vivimos es psicológico, como también lo es, podríamos añadir, el universo entero. Tomando nuestro modelo sistémico del capítulo anterior, creo que se puede interpretar la psique como la dimensión interior del universo en la que participan los seres humanos. La psique no está dentro de nosotros, y por tanto no es primordialmente personal y subjetiva en esencia, sino colectiva y objetiva, como atestigua la lectura fenomenológica de Jung realizada por Brooke:

> La psique no debe confundirse con las fronteras de una persona individual cuya psicología personal se organiza en torno al «ego», ni verse limitada por ellas. Estrictamente hablando, no existe *nuestra* psique particular sino más bien *la*

> psique, en la que cada uno de nosotros tenemos perspectivas individuales y representamos nuestro papel. La psique, insiste Jung, rodea al ser humano y lo antecede. No está dentro de nosotros, al igual que el mar no se encuentra dentro del pez [...]; para Jung, la psique no está en cada uno de nosotros, sino que nosotros estamos en la psique.[40]

Entendida de esta forma, la psique, en su nivel más profundo, es de naturaleza universal; es similar, creo, a la *psique cósmica* en la que habita la gente, como los peces en el mar según la analogía de Jung.[41]

Aunque Jung pretendía hacer una distinción clara entre la psique individual (es decir, el ego y lo inconsciente personal) y la psique transpersonal (lo inconsciente colectivo), su interpretación de la relación entre las dos está lejos de no resultar ambigua, especialmente teniendo en cuenta que su visión de la naturaleza de lo inconsciente colectivo parece haber sufrido un cambio importante en sus últimos trabajos. En sus períodos temprano y medio, aunque reparó en que la psique era una dimensión colectiva o transpersonal, la concebía como una mente humana *individual* con una «capa» colectiva. Intentó localizar la base de lo inconsciente colectivo o transpersonal *dentro* de la persona individual, en la estructura del cerebro humano. Más tarde pareció empezar a interpretar la psique como una especie de campo universal en el que se situaba la consciencia humana. Lo inconsciente colectivo, desde este último punto de vista, no depende de la estructura del cerebro ni se halla dentro de la persona individual, sino que es más bien un único campo psicológico colectivo o transpersonal (en palabras de Jung, «un campo de experiencia de extensión ilimitada») en el que vivimos todos, que impregna el mundo que nos rodea y en el cual está integrado el ego consciente, la personalidad in-

dividual.[42] Apoyando buena parte de lo que hemos tratado anteriormente, Jung presenta otra analogía iluminadora que casi resume nuestra tesis:

> Lo inconsciente colectivo nos rodea por todas partes [...]. Es más como una atmósfera en la que vivimos que algo que se encuentre en nosotros [...]. Además, en modo alguno se comporta de una forma meramente psicológica; en los casos de la llamada sincronicidad, demuestra ser un sustrato universal presente en el entorno más que una premisa psicológica.[43]

Al igual que la atmósfera que nos rodea, en esta visión lo inconsciente colectivo es en efecto coextensivo con el mundo en que vivimos, está interfusionado con el cosmos. Pues al igual que el mundo es el entorno físico en el que transcurren nuestras vidas, lo inconsciente colectivo es el entorno psicológico en el que se sitúa la identidad personal humana, centrada en el ego consciente. Dentro y fuera, interior y exterior, psique y cosmos: estos dominios, aunque son modos relativamente diferentes de experimentar la realidad, parecen poseer una identidad ontológica subyacente.

La astrología y la psique cósmica

Las consideraciones anteriores en conjunto nos deparan dos maneras nítidamente distintas de ver la psicología de Jung, que ahora intentaré resumir y contrastar de manera sucinta. En los modelos tradicionales, originados en los períodos inicial e intermedio de Jung, el término *psique* parece referirse a una mente individual separada, situada «dentro» de la persona individual, que proyecta significado en una realidad objetiva incognoscible esencialmente neutral. Lo

inconsciente colectivo es una capa profunda en el interior de cada psique individual, y los arquetipos se encuentran replicados dentro de cada uno de nosotros en esta capa colectiva. Todos estamos relacionados con lo inconsciente colectivo porque en nuestro interior se encuentran replicadas las mismas estructuras psicológicas, heredadas al nacer. Cada uno tenemos un ego, un inconsciente personal, un inconsciente colectivo, una sombra, una persona, un *anima* o un *animus*, etcétera, debido a nuestra estructura psicológica innata, y esto está relacionado de algún modo con la estructura hereditaria del cerebro.

Por contraste, según nuestra interpretación cosmológica alternativa, que se basa en su mayor parte en las ideas tardías de Jung, el término *psique* se refiere en primer lugar a una única psique cósmica en cuyo interior se sitúan todas las psiques individuales. En vez de muchas psiques individuales, cada una con su propia capa de inconsciente colectivo, existe un *solo* inconsciente colectivo que todos compartimos y en el que todos participamos. Existe un *solo* conjunto de principios arquetípicos multidimensionales subyacentes en la psique y en el cosmos con el que todos estamos relacionados. Aunque se experimenta principalmente a través de la interioridad humana, la psique cósmica no está contenida realmente dentro de nosotros, sino que es más bien una especie de campo universal que nos rodea, conectado íntimamente con el mundo exterior, con la naturaleza y con el cosmos. Los principios arquetípicos son las formas organizadoras y los poderes creativos de esta psique cósmica transpersonal. Todos tenemos una relación única con los principios arquetípicos, y esto, en la psicología individual, se refleja en nuestros propios complejos personales y en nuestras experiencias individuales de las imágenes arquetípicas junguianas.

La transición del pensamiento de Jung, presentada más arriba en términos crudamente contrastados para que se identifiquen con facilidad, nos ayuda a apreciar y comprender sus diversos intentos de encontrar una base física o material de los arquetipos. Podemos ver que mientras la psique se conciba sólo como una mente individual separada con su propia capa colectiva, tendrá sentido buscar una base material para lo inconsciente colectivo y los arquetipos en la fisiología humana, en el cuerpo humano individual. De ahí el punto de vista temprano de Jung de los arquetipos como vías cableadas en el cerebro y el sistema nervioso.[44] Sin embargo, si lo inconsciente colectivo pertenece a una psique cósmica en la que todos participamos, entonces su base material o correlación no puede ser el cuerpo o el cerebro *individual*, sino el propio cosmos. Al igual que la mente individual está relacionada necesariamente con el cuerpo individual, la psique cósmica debe relacionarse con el «cuerpo» del cosmos, por decirlo así. Y si los principios arquetípicos tienen en sí mismos una dimensión material, entonces tendría más sentido que ésta estuviera situada o reflejada en el «organismo» más amplio del cosmos, y no dentro del ser humano individual.

Cuando se aplican a la astrología, las dos interpretaciones de las ideas de Jung proporcionan explicaciones radicalmente diferentes de la relación entre los planetas y la experiencia humana. En línea con el primer modelo, y con una visión de la astrología que Jung mantuvo al parecer hasta bien avanzada su vida, la relación entre los planetas y la experiencia humana se explica generalmente como una forma de *proyección antropomórfica* de la psique en los cielos, es decir, como una proyección de lo inconsciente colectivo (entendido como un dominio interior radicalmente separado) en el cosmos exterior. En esta interpretación, los

planetas se ven, bastante correctamente, no como influencias causales materiales detrás de la vida humana sino (y aquí es donde el asunto se vuelve más problemático) como entidades que pueden ser utilizadas simplemente para *reflejar* los patrones arquetípicos de la experiencia humana. El significado arquetípico de los planetas, según esta explicación, existe sólo dentro de la psique humana individual (de nuevo interpretada en términos cartesiano-kantianos como un dominio interior radicalmente separado del cosmos). Los propios planetas están inherentemente desprovistos de significado, excepto por el que se les atribuye mediante actos de proyección simbólica inconsciente. Se supone que los cuerpos planetarios sirven como un medio adecuado y conveniente en el que proyectar las cualidades y principios arquetípicos contenidos en lo inconsciente colectivo, en el sentido de que son matemáticamente predecibles y forman un patrón objetivo en el cielo que se nos puede aplicar a todos.[45] La relación entre el planeta y el arquetipo, entendida como una forma de proyección, no tiene bases ontológicas firmes; no existe una forma de relación más profunda inherente a la naturaleza de las cosas que vincule específicamente los planetas con los arquetipos.

Sin embargo, la interpretación cosmológica sugiere una relación mucho más estrecha entre planetas y arquetipos. Si los arquetipos son principios organizadores multidimensionales que pertenecen a la psique y al cosmos, no se plantea la cuestión de proyectar significados arquetípicos por encima de la división cartesiana entre lo inconsciente colectivo y los cielos; más bien, el significado arquetípico ya está presente a través del cosmos como su capacidad de autoorganización, estructurando el mundo en que vivimos y modelando nuestra experiencia psicológica simultáneamente. Lo inconsciente colectivo no es un dominio psico-

lógicamente separado, sino que en sí mismo forma parte de la naturaleza: es la dimensión interior del mundo material. De este modo, los patrones de la naturaleza y del cosmos son expresiones de lo inconsciente colectivo. Nos transmiten su significado de forma física. La propia estructura profunda de la psique se manifiesta a la vez en la estructura profunda del cosmos.[46]

La interpretación cosmológica de la psicología junguiana, de manera parecida a la cosmología sistémica, implica que lo que normalmente imaginaríamos como un patrón cosmológico *externo* formado por los planetas en el sistema solar y como un orden psicológico *interno* formado por los arquetipos son, muy posiblemente, diferentes formas de manifestación del mismo patrón de autoorganización subyacente, diferentes formas en que este patrón organizador se manifiesta en nuestra experiencia vital. Parece probable que estos dos patrones que hemos examinado (el planetario y el arquetípico) sean de hecho expresiones de un único y mismo patrón de organización perteneciente a una dimensión subyacente o trascendente de la realidad, que es la base común de la psique y el cosmos. Creo que es en este patrón subyacente común donde se fundamenta la correspondencia astrológica entre los planetas y los arquetipos planetarios.

Si todos los individuos están relacionados unos con otros a través de la dimensión arquetípica de la psique; si la psique inconsciente colectiva es semejante a un campo, al mar o a la atmósfera que nos rodea, y no un dominio interior encapsulado; si los arquetipos son principios ordenadores multidimensionales que influyen en la naturaleza y el mundo externo a la vez que en la psique; y si existe una identidad subyacente de las dimensiones psicológica y física de la realidad (todas ellas proposiciones presentadas

por Jung), entonces nos queda una visión de la psique como algo muy parecido al antiguo concepto de *anima mundi* o psique cósmica. Dado este hecho, nos vemos obligados a considerar seriamente este tipo de lectura cosmológica de la psicología de Jung que he esbozado aquí.

Por supuesto, enfatizar la naturaleza cósmica de la psique de esta manera no reduce la integridad y la independencia de la psique individual, que sigue siendo en este planteamiento un todo relativamente autónomo contenido en el todo mayor de la psique cósmica. Como hemos visto, la psique individual, al centrarse en el ego consciente, ha emergido a lo largo de la historia y se ha ido diferenciando gradualmente de su matriz colectiva. La psique individual, con su consciencia claramente definida, parece ser un logro del proceso entero de la evolución cósmica, y es esta consciencia diferenciada la que ahora puede, según creo, iluminar y prestar servicio a la gran psique de la cual ha surgido. La interpretación cosmológica del pensamiento de Jung sitúa a la psique individual en el interior de un inconsciente colectivo transpersonal que es coextensivo con el cosmos, y esta psique transpersonal debe ser revelada y dada a conocer a sí misma, en la consciencia del ego individual y a través de ésta.

7. La base dinámica

Nuestras profundidades son las profundidades del espacio.

Joseph Campbell

Los Dioses son Personalidades y Potencias del Divino dinámico.

Sri Aurobindo

Lo inconsciente colectivo se extiende desde los límites más lejanos de la psique hasta el trasfondo trascendente de la realidad. Como matriz de la experiencia, lo inconsciente colectivo, en su nivel más profundo, se fusiona fluidamente con lo que podríamos llamar la *base dinámica*: la fuente creativa, la matriz generadora y sustentadora del ser de la cual brota toda la vida. Es ahí donde podemos, creo, localizar los principios arquetípicos trascendentes, las fuerzas modeladoras que constituyen la auténtica base del mundo fenoménico. Ahí, muy lejos de nuestra experiencia cotidiana del mundo del espacio, el tiempo y la causalidad, existe otra dimensión del ser, otro orden de realidad en el que, como observa Jung, «no tienen importancia ni el "aquí y allí" ni el "antes y después"».[1] No es un orden de formas manifiestas existentes en regiones definidas del espacio y el tiempo, sino un dominio intemporal y no espacial de potencialidad desplegada que existe más allá de la psique y el mundo natural. Según Jung:

> El trasfondo psicofísico trascendental corresponde a un «mundo potencial» en el que todas aquellas condiciones que determinan la forma de los fenómenos empíricos son inherentes a él. Esto está obviamente vigente tanto para la física como para la psicología, o, siendo más exactos, tanto para la macrofísica como para la psicología de la consciencia.[2]

Entonces, ¿qué tiene que decir la física sobre este «trasfondo psicofísico trascendental»? ¿Alguno de los físicos modernos postula de manera similar la existencia de una dimensión subyacente de la realidad o reconoce un trasfondo unitario de la psique y el cosmos que sustente la conjetura de Jung?

La teoría de Bohm del orden implicado

Entre todas las nuevas perspectivas y teorías que han surgido en la física moderna, hay una en particular que aborda directamente este tema en concreto. Al considerar las implicaciones filosóficas de la teoría cuántica, el físico David Bohm, antiguo colega de Einstein, desarrolló una hipótesis remarcable que postula la existencia de una dimensión de la realidad implícita o subyacente tras el mundo manifestado del espacio-tiempo. Confrontados con los nuevos y extraños mundos que revelaban la física cuántica y la teoría de la relatividad, muchos físicos modernos (incluyendo a Schrödinger, Heisenberg y Einstein) se vieron impulsados a expresar sus propias reflexiones filosóficas sobre la naturaleza de la realidad, pero por encima de todos fue Bohm quien tradujo y desarrolló las consecuencias de la nueva física en un modelo filosófico coherente. Mientras intentamos descubrir y explorar el territorio más profundo de la psi-

que y el cosmos al que parecen apuntar tanto la psicología analítica como la física moderna, consideremos atentamente la contribución de Bohm. Mediante el examen de sus ideas sobre el proceso que da lugar a nuestra experiencia del universo tridimensional del espacio y el tiempo, y relacionando esto con nuestra cosmología sistémica arquetipal, seremos capaces de avanzar provisionalmente una explicación del *proceso* por el cual el *patrón* llega a estar presente como un orden subyacente en la *estructura* del universo. La teoría de Bohm puede proporcionarnos una nueva perspectiva de la relación entre la psique y el cosmos, y entre los principios arquetípicos y los planetas. Y en lo referente a las funciones del mito, quizá seamos capaces de considerar con más claridad la forma en que la dimensión místico-metafórica de la experiencia puede relacionarse con la cosmología y la psicología.

Bohm argumenta que, con vistas a situarnos más allá de la perspectiva mecanicista del mundo (que a pesar de la teoría de la relatividad y la teoría cuántica aún condiciona el pensamiento de los físicos sobre la naturaleza de la realidad), es necesario determinar las implicaciones filosóficas completas de las ecuaciones matemáticas abstractas y los descubrimientos empíricos de la mecánica cuántica, y esto debe hacerse, propone, recurriendo al poder de la imaginación para desarrollar nuevos modelos y metáforas que representen mejor la naturaleza de la realidad en términos no mecanicistas. Con este fin, y junto con su colega Basil Hiley, Bohm desarrolló lo que denominó la *interpretación ontológica* de la teoría cuántica como una alternativa plausible a la estándar y más conocida *interpretación de Copenhague* propuesta por Niels Bohr. Al formular esta teoría, Bohm tuvo en cuenta cuatro observaciones fundamentales que se desprenden de la teoría de la relatividad y

la física cuántica.[3] La primera es el descubrimiento de Einstein de que una partícula no es en sí misma una entidad que exista independientemente, sino que se trata más bien de un «pulso» de energía localizado y temporal que surge de un campo que lo rodea y existe dentro de éste; la segunda, derivada de la física cuántica, es que el movimiento de las entidades subatómicas llamadas *cuantos* es discontinuo, caracterizado por pulsos de energía que saltan de un estado de energía a otro; la tercera, que la naturaleza de la materia depende del contexto, de modo que un electrón, por ejemplo, puede aparecer como onda o como partícula en función del contexto en que existe y desde el cual es observado; y la cuarta, el descubrimiento de las conexiones no locales entre elementos cuánticos que están muy separados en el espacio.

Teniendo presentes en conjunto las implicaciones de estas cuatro observaciones, Bohm intentó desarrollar un modelo coherente de la naturaleza de la realidad que contribuyera en cierta medida a la eliminación o la reconciliación de las contradicciones filosóficas de la física moderna. Por ejemplo, aunque Einstein se había dado cuenta de que las partículas no tenían una existencia independiente de los campos que las rodeaban, aún creía que los propios campos existían separadamente y sólo se relacionaban entre sí a través de conexiones locales externas. Mientras que la teoría de Einstein supone un abandono radical de la perspectiva mecanicista establecida en la física clásica, Bohm señala que no permite, ni explica, las conexiones no locales entre partículas descubiertas en la física cuántica. En un intento de reconciliar estas dos posiciones, Bohm propone que los campos que rodean las partículas están conectados unos con otros implícitamente, a través de una dimensión subyacente de la realidad. Las partículas se relacionan, sugiere, no sólo externa y causalmente, sino de una forma más fundamental,

a través de su origen común como un campo universal de energía único e individido. Bohm sostiene que al penetrar en la compleja estructura interior de las partículas sale a la luz otro orden de realidad que existe más allá y dentro del mundo exterior del espacio y el tiempo: el *orden implicado*.[4]

Según Bohm, la consecuencia más importante de la totalidad descubierta por la física moderna es que incluso la forma de lo que una vez se consideraron partículas elementales está determinada por el universo al completo. Esta idea le sugiere que en la física debería producirse un desplazamiento radical de su centro de interés: en vez de hacer hincapié en las partículas como entidades que existen separadamente, para entender mejor la naturaleza de la realidad tendríamos que prestar atención en primer lugar al orden de la totalidad individida, la base de la que surgen estas partículas. Para Bohm, el foco de atención debería ponerse en el orden implicado y el «mar» de energía de fondo subyacente en el mundo material del espacio, el tiempo y la consciencia.

El término utilizado por Bohm para el universo manifiesto y material es el *orden explicado*, un concepto similar en su significado a lo que hemos llamado la estructura del universo. Bohm plantea la hipótesis de que el orden explicado (el mundo material de cosas separadas que existen en su propia región del tiempo y el espacio) no constituye la totalidad de la existencia, como a menudo se supone en el Occidente moderno, sino que de hecho es sólo la fachada de la existencia, un orden derivado secundario. El orden primario de la realidad es lo que denomina *holomovimiento* o plenum, la base de todo lo que es, concebido como un movimiento fluido de energía, único e ininterrumpido.

La teoría de Bohm es un ejemplo de lo que se ha llamado el paradigma holográfico, un modelo teórico que ha llegado a ser importante en la ciencia moderna, tanto

en la óptica (donde se originó) como en la teoría de Karl Pribram del almacenamiento holográfico de la memoria visual en el cerebro. En un holograma (una imagen tridimensional generada por láser), la imagen holográfica entera puede generarse a partir de cualquier fragmento del holograma, de modo que en la práctica cada parte contiene la totalidad. Aplicando dicho enfoque a la interpretación de la realidad, Bohm afirma que ésta parece poseer una especie de cualidad holográfica, en el sentido de que cada parte mantiene una conexión intrínseca con el todo. En el orden implicado, el proceso total de la realidad está plegado en cada parte, de modo que cada parte del universo, en el nivel implicado, está interpenetrada y, al igual que el holograma, contiene la totalidad.

Según Bohm, existen entonces dos formas u órdenes del ser diferentes pero íntimamente relacionadas: una forma explicada manifiesta (es decir, el mundo que vemos a nuestro alrededor, en el que las cosas parecen separadas y distintas entre sí, y existen en su propia región del espacio y el tiempo) y una forma implicada no manifiesta, que es invisible a los sentidos y «tiene su base en el holomovimiento».[5] «El holomovimiento que es "vida implícita"», explica, «es la base tanto de la "vida explícita" como de la "materia inanimada", y esta base es lo primario, autoexistente y universal.»[6] Bohm concibe el holomovimiento como un proceso fluido o movimiento dinámico que crea el universo físico y mental tal como lo experimentamos, desplegando desde sí el dominio manifiesto del orden explicado en el cual los objetos existen en su propia región del tiempo y el espacio. El holomovimiento, por tanto, es una dimensión de la existencia subyacente y no manifiesta que es la matriz generadora y sustentadora (la base dinámica) del mundo material del espacio y el tiempo.

La unidad de la mente y la materia

La hipótesis de Bohm del orden implicado, en consonancia con la de Jung y con las demás teorías que hemos considerado, sustenta la idea de que existe una unidad esencial entre mente y materia. Según Bohm, tanto el universo material como la psique brotan de la misma fuente, «la totalidad desconocida del flujo universal» (el holomovimiento).[7] Aunque parecen ser cosas relativamente separadas y distintas, Bohm argumenta que se trata en definitiva de una mera abstracción de la realidad unitaria fundamental. «El orden explícito y manifiesto de la consciencia», observa, «no es en última instancia distinto de la materia en general. Fundamentalmente, son diferentes aspectos del único orden global.»[8]

Al igual que en la perspectiva sistémica, Bohm postula que la mente humana no sólo está relacionada con el cuerpo físico, sino, de hecho, con el cosmos en su totalidad:

> En el orden implicado, debemos decir que la mente envuelve la materia en general y por tanto el cuerpo en particular. De manera similar, el cuerpo envuelve no sólo la mente sino también, en cierto sentido, la totalidad del universo material [...] a través del hecho de que los átomos constituyentes del cuerpo son en realidad estructuras que en principio están envueltas a lo largo de todo el espacio.[9]

Para Bohm, mente y materia son sólo formas relativamente distintas en las que se manifiesta la realidad subyacente del holomovimiento. «La realidad más completa, profunda e interior», concluye, «no es ni la mente ni el cuerpo, sino una realidad multidimensional que es su base común y que tiene una naturaleza más allá de ambos.»[10]

Materia, espacio-tiempo y consciencia se consideran proyecciones de esta realidad multidimensional más envolvente y fundamental. En el flujo del holomovimiento, surgen y se sustentan en un proceso dinámico recíproco de envoltura y despliegue. El mundo material del espacio y el tiempo emerge del «océano cósmico» de energía, sugiere Bohm, como un «patrón de excitación» semejante a «una ola en el vasto mar». Este patrón de excitación, propone, «es relativamente autónomo y da lugar a proyecciones aproximadamente recurrentes, estables y separables en un orden de manifestación explicado tridimensional». Nuestra experiencia del tiempo es «una proyección de una realidad multidimensional en una secuencia de momentos».[11] Aunque el nacimiento del universo puede interpretarse como un evento histórico único ocurrido hace unos 13.800 millones de años *en* el tiempo, debería verse según la teoría de la creación de Bohm como un proceso continuo, no temporal. Cada momento o «porción» de espacio-tiempo, surgido del holomovimiento, se crea y a continuación se destruye en un proceso de creación y aniquilación constantes.[12]

En este modelo, no sólo el mundo material, sino también la consciencia, posee un contenido explicado en primer plano y un contenido implicado de fondo, que parecen corresponderse en líneas generales con la clasificación de la psique, establecida por la psicología analítica, en el dominio de la consciencia y del inconsciente.[13] Al igual que el orden explicado emerge del orden implicado y se sustenta en él, en la visión de Jung la consciencia emerge de lo inconsciente y se apoya en él. Además, para Bohm, como para Jung, en su nivel más profundo el trasfondo inconsciente o implicado de la consciencia parece extenderse en la propia matriz del ser. El trasfondo implicado, señala Bohm, «tiene que estar contenido en un trasfondo aún mayor de las pro-

fundidades desconocidas (en última instancia incognoscibles) de la interioridad que puede ser análogo al "mar" de energía que llena lo que los sentidos perciben como espacio "vacío"».[14]

La energía: una concepción unificada

El concepto de energía, que proporciona un segundo punto de convergencia con las ideas de Jung, es central en la noción de Bohm de un nivel de realidad implicado y en su interpretación del holomovimiento. Para Bohm, «lo que llamamos espacio vacío contiene un inmenso trasfondo de energía» y, como hemos visto, el holomovimiento se concibe como un océano cósmico de energía que es la fuente y la base de todo lo que es, subyacente en la psique y el cosmos, que son «proyecciones relacionadas» de esa base multidimensional.[15] Con el concepto de energía, pues, podemos imaginar una dimensión de la realidad que se expresa a sí misma como mente y como materia pero que en esencia no es inherentemente ni psicológica ni física.

Equiparar el modelo sistémico de un universo autoorganizado con la idea de Jung de una psique autoorganizada implica una concepción unificada de la energía, de una forma de energía universal no restringida a las fuerzas físicas que pueden ser medidas en la ciencia, sino que también incluye la energía psicológica: voluntad, deseo, afecto emocional, etcétera. Para Wolfgang Pauli, la búsqueda de un lenguaje común para unir psicología y física fue algo así como el Santo Grial del trabajo de su vida, y Jung, como ya hemos visto, influido por sus conversaciones con Pauli y Einstein, también exploró tentativamente los posibles paralelismos entre su propio concepto de energía psíquica y la energía

cuantificable en las ciencias naturales. De hecho, Jung hace uso del modelo de sistemas biológicos y emplea conceptos que toma prestados de la termodinámica en su propio modelo «enérgico» del funcionamiento de la psique. Por ello leemos sobre la conservación de la energía, sobre la entropía y la equivalencia, sobre dinamismo y teleología, sobre regresión y progresión, sobre la tensión enérgica entre los polos opuestos del ego y lo inconsciente, etcétera.[16]

Teilhard de Chardin, el paleontólogo evolucionista cuya obra estuvo dedicada por entero a demostrar la conexión esencial entre los modos de experiencia interior y exterior, también postuló un concepto de energía único y unificado. Aunque, al igual que Jung, aceptó que en la práctica los conceptos científicos de la energía como fuerzas cuantificables y la «capacidad de trabajo» serían probablemente imposibles de medir en la experiencia humana de la energía psicológica o espiritual, pensó que estas dos formas de energía debían ser en última instancia una y la misma. «Las dos energías –la de la mente y la de la materia– se extienden respectivamente a través de los dos niveles del mundo (el interior y el exterior) y, tomadas como un todo, presentan casi el mismo comportamiento. Están asociadas constantemente y, en cierto sentido, se traspasan.» «A fin de cuentas», concluye, «*de una forma u otra*, debe existir en el mundo una única energía en funcionamiento», aunque ésta sólo podía expresarse, pensaba, «mediante un simbolismo complejo en el que se emplean términos de un orden diferente.»[17] Bohm compartía esta opinión y argumentaba que la ciencia debería acabar reconociendo en algún momento la existencia de un orden más profundo en el que enmarcar las teorías y descubrimientos existentes. La hipótesis del orden implicado parece recorrer un trecho del camino que lleva a cumplir este requisito.

La idea de la energía vital universal fue fundamental en muchas culturas premodernas. «La consciencia de una energía misteriosa que lo impregna todo y se manifiesta en la variedad infinita de fenómenos naturales», señala el historiador cultural Thomas Berry, «parece ser la experiencia primordial de la consciencia humana que despierta a un universo sorprendente lleno de un poder misterioso.»[18] El encuentro de la humanidad con esta energía numinosa se expresó mediante distintos términos utilizados en diversas culturas premodernas: *maná, wakonda, orenda, chi, ki*. Más tarde, esta experiencia de un poder vital único parece que se diferenció en las tradiciones míticas en varias deidades y demonios que personifican distintos aspectos de esta energía primordial. Más tarde aún, como señala F. M. Cornford, con la transición en Occidente del mito a la filosofía, estas fuerzas se abstrajeron todavía más en principios metafísicos y, con el tiempo, en los conceptos científicos de energía, fuerza, trabajo, etcétera, que por supuesto no son menos misteriosos en su origen pese a haber sido cuantificados y designados como científicos.[19]

En la época moderna, conforme la energía se definía en términos científicos más acotados como la capacidad de trabajo, la consciencia de un concepto universal de energía (física, psicológica y espiritual en esencia) ha quedado entre bambalinas. A pesar de ello, explica Berry, «no sólo es energía nuestra experiencia primaria; la energía, junto con sus múltiples formas de expresión, constituye también la máxima preocupación en la física moderna, su término de referencia definitivo para describir la realidad más fundamental del universo».[20] Un requisito de cualquier unificación futura de la física y la psicología, así como de cualquier unión futura de ciencia y espíritu, es que lleguemos a ver las fuerzas cuantificables como un subconjunto de este con-

cepto de energía más amplio, al igual que la causalidad lineal eficiente debe verse dentro de un marco más general que también reconozca la causación formal, final, no local y arquetípica.

Desde una perspectiva filosófica, Jung, Bohm, Capra y Teilhard de Chardin pueden considerarse abogados de una forma de *monismo de doble aspecto*, a la vez que incorporan algunos aspectos del *monismo neutral*.[21] Según la perspectiva del doble aspecto, la realidad se compone de una única sustancia (a la que me estoy refiriendo como energía) que adquiere dos formas fundamentales: materia y mente.[22] En el análisis filosófico, el monismo de doble aspecto suele representarse como epistémicamente dualista y ontológicamente monista. Esto significa que existe una unidad subyacente de mente y materia, en el sentido de que son aspectos de la misma realidad, aunque el conocimiento humano de los dos dominios es relativamente distinto. Además, de acuerdo con la forma concreta de monismo de doble aspecto que estoy manejando aquí, existe una especie de paralelismo simbólico entre mente y materia, ya que ambas están estructuradas y ordenadas por el mismo conjunto de arquetipos fundamentales.[23] El elemento monista neutral, presente en las ideas de Jung y especialmente de Bohm, es la suposición de que mente y materia, como dos aspectos de una realidad unitaria, son expresiones de una tercera categoría más fundamental (y en última instancia son reducibles a ella), una sustancia subyacente única que no es ni mente ni materia.

Aunque estas dos respuestas al problema mente-materia no estén libres de críticas, un monismo de doble aspecto o neutral del tipo esbozado vagamente por Jung y Bohm presenta, a mi modo de ver, las mejores perspectivas para unir el pensamiento científico moderno y la psicología analítica dentro de un marco espiritual y metafísico. Ya hemos

aludido a los problemas y consecuencias dañinas del dualismo de la sustancia, pero también hay buenas razones pragmáticas para apoyar el monismo de doble aspecto en lugar del materialismo o el idealismo, ya que la eliminación de la realidad sustantiva de la mente y de la materia puede tener ramificaciones espinosas. El materialismo puede llevar a una disminución en el estado de la interioridad humana, y el idealismo, entendido sin matices, a una depreciación del valor del mundo material, algo a lo que a duras penas podemos arriesgarnos en medio de la profunda crisis ecológica actual. El monismo de doble aspecto es consistente con la distinción habitualmente percibida entre mente y materia en la experiencia humana, pero evita su separación radical, con lo que preserva el valor de las dimensiones interior y exterior de la experiencia, extiende el concepto de interioridad hasta hacerlo proporcional al cosmos entero, da cuenta de lo que parecen ser interacciones causales de doble vía entre mente y materia (interpretadas como transformaciones simultáneas desde perspectivas diferentes) y, lo que es de crucial importancia, sustenta las correspondencias significativas entre los dominios mental y material (como los sucesos sincronísticos y las correlaciones astrológicas) que no resultan de una influencia causal directa (material o eficiente). Así pues, aunque no es la única teoría mente-materia capaz de sustentar las correlaciones astrológicas y las sincronicidades, se puede defender que es la más plausible.[24]

El significado y el orden superimplicado

Un tercer elemento fundamental que conecta a Jung y Bohm es el reconocimiento de la importancia del significado como dimensión ordenadora formativa de la reali-

dad. Para Bohm, según el resumen de Lee Nichol, el orden implicado es una hipótesis formulada para dar cuenta de la «emergencia y dinámicas de la materia y de la consciencia».[25] Pero ¿qué es, se pregunta Bohm, lo que hace posible el surgimiento y despliegue ordenado de formas desde el holomovimiento? El orden implicado es una dinámica *«estructura-proceso»*, pero ¿qué hay, en términos de nuestros conceptos sistémicos, del *patrón* que guía esta estructura-proceso? Bohm pensó que debe existir un principio de organización, de información activa, que dé forma al proceso de despliegue. Tiene que haber, concluyó, un orden superimplicado, como lo llamó, que sea la dimensión organizadora del holomovimiento, un orden aún más elevado que dirija el proceso del despliegue del holomovimiento en la existencia manifiesta.

Bohm relacionó esta capacidad organizadora con el significado, con el sentido, y por tanto con la mente y la consciencia. Presentó la visión de un universo autoorganizado en el cual todas las cosas tienen una dimensión material o somática y un significado o sentido más profundo y sutil. A este aspecto de la realidad lo denominó *soma-significado*.

> La noción del soma-significado implica que el soma (o lo físico) y su significado (que es mental) no existen separadamente en modo alguno, sino que son dos aspectos de una realidad global [...]. Revelan la desconocida totalidad de la realidad desde dos lados diferentes, por así decirlo.[26]

Su interpretación del lugar del significado en el holomovimiento acerca aún más a Bohm a la perspectiva junguiana y al modelo filosófico que estamos considerando aquí. Para Bohm, según Nichol, la totalidad es «un campo de significado, una completitud viva que nos incluye», en la cual no

somos observadores separados de un cosmos objetivo, sino que tenemos un «conocimiento encarnado de un mundo vital participativo».[27] El significado es esencial para el tejido de la realidad, pues «penetra el cosmos e incluso lo que está más allá del cosmos». Haciéndose eco de la última etapa de Jung, Bohm llegó a la conclusión de que «el cosmos puede estar ordenado de acuerdo con una especie de significado "objetivo"».[28]

En su asociación con el significado y la organización subyacente de la realidad, la noción de Bohm del orden superimplicado parece corresponderse en líneas generales con la dimensión arquetípica de la psique y la capacidad autoorganizadora de la mente cósmica. El orden superimplicado puede así ser la base de las relaciones significativas entre fenómenos que no están relacionados causalmente, el medio que sustenta los patrones de significado arquetípico reconocidos en la astrología. Claramente, si en el nivel implicado las cosas se interpenetran mutuamente, como postula Bohm, entonces no tienen que estar necesariamente en contacto físico directo, o ser parte de una cadena causal lineal en el orden explicado, para que exista algún tipo de relación entre ellas. Si en el nivel implicado de la realidad todo está en esencia plegado con todo lo demás en un campo unificado de energía, entonces resulta imposible imaginar cómo cosas que están espacial y temporalmente desconectadas en el orden explicado del espacio y el tiempo pueden todavía guardar relación a través del significado en este nivel más profundo.

Ciencia y espiritualidad

Con la hipótesis de Bohm, tenemos una explicación teórica que es congruente con nuestra anterior conjetura (y que

por tanto la sustenta) sobre la identidad subyacente de la psique y el cosmos y su base arquetípica común. Las ideas de Bohm, basadas en una interpretación filosófica consistente con las ecuaciones matemáticas y los descubrimientos experimentales de la física cuántica, parecen casar con la conjetura de Jung sobre el *unus mundus* y el trasfondo arquetípico trascendental más profundo de la realidad. Como hemos visto, tanto Jung como Bohm reconocían que nuestra experiencia del mundo tiene un trasfondo inconsciente desconocido. Los dos llegaron a la conclusión de que la psique y el cosmos son aspectos diferentes de una realidad unitaria. Los dos sentían que el concepto de energía sería fundamental para expresar una visión del mundo unificada que tendiera un puente sobre el abismo que se abre entre las dimensiones interior y exterior de la realidad. Y, por último, ambos pensadores reconocían que el significado es intrínseco a la organización profunda del universo. Sin embargo, a pesar de que estos paralelismos demuestran que, a nivel teórico al menos, existe una convergencia claramente discernible, en la práctica las ciencias de la física y la psicología analítica siguen manteniéndose a cierta distancia. Con el tiempo, no es imposible que se alcance algún tipo de síntesis plausible. Mucho depende de la respuesta de la comunidad científica en las próximas décadas.

Es este tipo de síntesis entre la psicología analítica y las ciencias físicas lo que puede proporcionar la base para una nueva visión del mundo fundamentada espiritualmente, que sea capaz de contribuir a conciliar la división dañina entre la interioridad humana y el mundo exterior. Esta síntesis puede permitirnos expresar con una terminología moderna una visión del mundo que comparte ciertos elementos esenciales con las concepciones mística y mítica de la naturaleza de la realidad. Para la visión mística de la realidad

resulta esencial la idea de que detrás de los dominios físico y mental hay un territorio espiritual más profundo que es la fuente creadora y generadora de todo cuanto existe; la revelación de este territorio unitario detrás de la diversidad superficial y la separación aparente es una característica definitoria de la experiencia mística. En el gnosticismo, por ejemplo, el territorio del ser recibe el nombre de *pleroma*, la «plenitud divina», que despliega a partir de sí misma la sucesión de eones cósmicos y contiene los arquetipos prefísicos que el Creador inferior o Demiurgo replica de manera imperfecta en la forma de dioses planetarios o *arcontes*. En el misticismo cabalista judío, una idea similar se designa como «el mundo del "Sefirot"», que, según Gershom Scholem, emerge del *Ein-Sof* (el Dios Desconocido) y es «un dominio completo de divinidad, que subyace en el mundo de nuestros sentidos-datos y que está presente y activo en todo cuanto existe».[29] En el hinduismo, el término *Brahman* designa el territorio generador del ser del que surgen todas las formas. Y la filosofía idealista alemana también articula el concepto de un territorio subyacente. Tanto Schelling como Von Hartmann, por ejemplo, sostienen que lo inconsciente es la base de la existencia consciente y que, como lo expresa Von Hartmann, hay «una identidad absoluta de la Mente *en nosotros* y la Naturaleza *fuera de nosotros*».[30] Esta idea también está presente en el concepto de la Voluntad de Schopenhauer.

En las tradiciones platónica, pitagórica y gnóstica no se hace hincapié en el territorio subyacente de la realidad, sino en el reino metafísico trascendente de las Formas. La idea de una dimensión ordenadora trascendente es otra suposición fundamental en muchas concepciones místico-filosóficas de la naturaleza de la realidad. De hecho, la conjetura de Jung sobre la naturaleza pitagórica de los arquetipos numéricos

y la teoría de Bohm de un orden superimplicado recuerdan en ciertos aspectos a las filosofías platónicas y neoplatónicas de las Formas y las Ideas que guían la psique humana y estructuran el mundo material. Antes de Platón, el filósofo griego Heráclito postuló la existencia de un *logos* universal, un principio según el cual todas las cosas del flujo fenoménico están ordenadas y relacionadas. Y en la filosofía taoísta china, flujo y orden se reconcilian en el término único *Tao*. Interpretado normalmente como «el camino», el *Tao* es el principio cósmico del orden fluyente que constituye el patrón oculto de significado en el cosmos y proporciona la fuente y el sentido subyacente de todos los cambios.[31]

Así pues, en esencia el modelo de Bohm es una reelaboración en lenguaje científico de lo que sólo admite ser descrito como la concepción espiritual de la naturaleza de la realidad. Se apoya en estos dos postulados fundamentales: una base dinámica de energía subyacente en la psique y el cosmos, y una dimensión ordenadora de la realidad de un nivel más elevado. Si unimos lo que hemos considerado sobre Jung y la psicología arquetipal, sobre la teoría de sistemas y el nuevo organicismo, sobre Bohm y la visión de la física moderna, si sacamos de todo ello una síntesis creativa, podemos esbozar provisionalmente una fórmula cosmológica, por decirlo así, que nos capacita para vislumbrar el complejo proceso de despliegue ontológico necesario para comprender la astrología. Esta fórmula tiene tres elementos:

1. Una *base dinámica de energía*, el orden implicado del holomovimiento, que es la matriz generadora de la existencia.

2. Esta base se despliega en la realidad manifiesta según un *patrón de autoorganización subyacente*, al que Bohm denomina el orden superimplicado.

3. El patrón subyacente permea y guía los *dominios explicados de la psique y el cosmos* manifiestos y se encarna en ellos.

En un lenguaje más esotérico, lo anterior se puede expresar así:

1. *Espíritu* como la base divina de todo.
2. El despliegue del Espíritu está guiado y ordenado por el *logos universal*, la inteligencia de la mente cósmica.
3. Este proceso crea y sustenta el *unus mundus* del cosmos físico y la psique. A continuación, la psique y el cosmos se diferencian en dominios relativamente distintos dentro de esta realidad unitaria; son diferentes formas de expresión de la base subyacente de energía espiritual.[32]

Esta combinación de la teoría de Bohm con nuestra cosmología arquetipal nos permite seguir desarrollando nuestro intento de comprender las bases de las correlaciones astrológicas, al proporcionarnos una apreciación más profunda del significado asociado al orden planetario del sistema solar y expresado por éste. Aunque el sistema solar puede verse en su superficie como un mero sistema físico y los movimientos de los planetas explicarse mediante modelos mecanicistas, al mirar debajo de la superficie podemos imaginar el sistema solar como un proceso de energía dinámico dentro de la totalidad universal, con su propia autoorganización inherente, un orden inherente que da lugar a su forma física exterior y la recrea por completo en todos y cada uno de los momentos. Si Bohm tiene razón, tanto mente como materia se despliegan a partir de la base dinámica del holomovimiento según un principio de orde-

nación superimplicado; y si Capra tiene razón, ambas poseen un patrón de organización que permite afirmar que los patrones materiales sustentan la emergencia progresiva de la mente, si bien estos patrones materiales son modelados a su vez por niveles de organización de la mente más profundos. Mente y materia están mutuamente implicadas. En el contexto de nuestra cosmología arquetipal, podemos decir que, en un proceso de emanación ontológica, el holomovimiento se despliega de acuerdo con un patrón dimensional superior de significado, creando tanto el dominio psicológico como el dominio físico de la experiencia. Podemos imaginar que el flujo dinámico de energía (proceso) y la dimensión autoorganizada arquetípica (patrón) dan lugar al universo material resultante, desplegado en el espacio y el tiempo (estructura). Así pues, tanto el cosmos como la psique admiten ser considerados expresiones derivadas de una energía vital fundamental, que se despliegan a partir del holomovimiento y se ajustan a un patrón conforme a un orden arquetípico subyacente, de modo que el *significado* sea inherente a la realidad manifiesta del orden explicado.

Espacio exterior y espacio interior

Apoyándonos en las reflexiones anteriores, la teoría de Bohm también puede proporcionar una visión adicional de la relación *simbólica* entre los planetas y los principios arquetípicos en la astrología. Consideremos su análisis sobre la relación de la base implicada de la realidad con su aparición en el orden explicado:

> Aunque la base no aparezca en la consciencia ordinaria, puede sin embargo estar presente de cierta forma. El vasto

> trasfondo «inconsciente» de la consciencia explícita, con todas sus implicaciones, está presente de manera similar que el vasto «mar» de energía que se presenta a nuestra percepción como una sensación de vacío o de nada (esto es, el espacio).[33]

Esta declaración es extremadamente importante, creo, porque Bohm propone aquí, si no he entendido mal, que nuestra experiencia del mundo físico es en cierto sentido indicativa de la naturaleza profunda de la realidad. La relación a la que alude entre el espacio vacío y la base (el «mar» de energía) supone que la forma explicada manifiesta de algo es una expresión de su naturaleza implicada, de su forma esencial. Podríamos decir que la forma manifiesta de las cosas guarda una relación simbólica significativa con la base más profunda de la cual surge. Más específicamente, en el párrafo anterior parece que Bohm identifica una relación que conecta la base del ser (el «mar» de energía), el trasfondo inconsciente de la consciencia, con el espacio físico. Continúa explicando:

> ... lo que percibimos a través de los sentidos como espacio vacío es en realidad el plenum, que es la base de la existencia de todo, incluidos nosotros mismos. Las cosas que aparecen ante nuestros sentidos son *formas derivadas* y su significado auténtico sólo puede verse cuando consideramos el plenum, en el que se generan y sustentan, y en el que deberán acabar desvaneciéndose.[34]

Es decir, percibimos la base del ser (el plenum) a través de nuestros sentidos en su forma explicada física como espacio vacío porque el espacio *es* en cierto modo esta base subyacente. El espacio, podríamos decir, es una manifestación de la base del ser, de manera que la característica física

del espacio percibido sensorialmente como vacío, como el trasfondo y contexto envolvente de la vida en el universo, es indicativa de su naturaleza esencial como el plenum, la base subyacente del ser. El despliegue del mundo material a partir del orden implicado está guiado por el significado, y éste parece estar encarnado en la estructura resultante del cosmos. Así pues, el espacio percibido sensorialmente cabe interpretarlo en cuanto a su carácter y apariencia como la expresión física significativa de la matriz del ser, como una manifestación de la base según se percibe en el orden explicado.

Ahora bien, si nuestra experiencia sensorial del espacio es indicativa de la base del ser (si la apariencia y la naturaleza del espacio en el orden explicado apuntan a la base del ser, como afirma Bohm), entonces podemos imaginar que los principios arquetípicos formativos (que parecen ser parte de esa base) también deben tener una forma de manifestación física correspondiente. Me atrevo a sugerir que si el espacio en general es la forma explicada de la base del ser, entonces quizá los planetas en el espacio exterior sean las formas derivadas en el orden explicado de los principios arquetípicos. Si el espacio es la forma «desplegada» de la base del ser, como Bohm parece dar a entender, quizá los planetas sean las formas «desplegadas» de esos principios arquetípicos.

Esta idea, aunque sea sin duda de una naturaleza elevadamente especulativa, nos proporciona una manera plausible de comprender la relación entre los planetas físicos y los arquetipos planetarios postulados en la astrología arquetipal. Como señalamos en el capítulo 6, la astrología se ha explicado a menudo como una especie de proyección antropomórfica de lo inconsciente colectivo en los patrones planetarios del cielo nocturno por parte de una psique car-

tesiana aislada. Sin embargo, la perspectiva astrológica arquetipal postula más bien que el universo está en realidad infundido de significado simbólico. Como hemos apuntado anteriormente, los cálculos matemáticos precisos empleados para interpretar las cartas astrológicas se basan en la observación y medición exactas de las relaciones angulares entre las posiciones de los planetas según la ubicación de una persona en la Tierra. Por tanto, si estas relaciones persona-planeta se consideran significativas, su significado debe estar más bien construido en la estructura física real del universo (aunque, como hemos visto, no dependa totalmente de ella) que sobreimpuesto desde un dominio psicológico separado. Es esta dimensión arquetípica de la realidad la que otorga al universo su carácter simbólico. La identidad subyacente de la psique y el cosmos, así como las bases arquetípicas en las que reposan, da lugar a un paralelismo significativo entre la dimensión externa-física y la interna-psicológica de la realidad.

La teoría de Bohm parece apoyar esta explicación, pues si el cosmos y la psique son de hecho proyecciones relacionadas de una realidad unitaria profunda o base dinámica, y se sustentan en un orden superimplicado que es la fuente de significado, entonces podemos entender por qué pueden correlacionarse simbólicamente. La naturaleza de la realidad permite que el dominio profundo del cosmos sea una expresión simbólica del dominio profundo de la psique, y viceversa. Una vez entendido esto, podemos decir que el cielo nocturno, el dominio entero del espacio exterior, es la correlación de la dimensión más profunda de la psique inconsciente colectiva. Es una expresión simbólica de la matriz del ser. Parece existir una correspondencia simbólica general entre el espacio exterior y el «espacio interior» de lo inconsciente colectivo, y, dentro de ésta, una corres-

pondencia simbólica más específica entre los planetas y los principios arquetípicos asociados con ellos.

La conclusión lógica de lo anterior es que la totalidad del universo físico puede verse como una expresión de la base del ser en su forma manifiesta tridimensional. El universo sería entonces la apariencia exterior de la base, y la psique, su aspecto interior. Por tanto, la realidad física es una suerte de dinamismo congelado, recreado momento a momento, que revela algo esencial sobre las fuerzas modeladoras subyacentes que la originan, descubriendo el significado profundo de la realidad espiritual sobre la que descansa.[35]

Esta hipótesis sobre la posible relación simbólica entre los planetas y los arquetipos va quizá más lejos de lo que Bohm habría deseado. Sin embargo, si hay algo de cierto en esto, entonces podemos entender mejor por qué los planetas están asociados a los principios arquetípicos; por qué en sus movimientos y relaciones representan de manera consistente las relaciones cambiantes entre los principios arquetípicos. De acuerdo con nuestra hipótesis, y ya a modo de resumen, cada planeta del sistema solar es una forma material derivada de un principio arquetípico subyacente inherente a la base dinámica. Así como la base se despliega creando, destruyendo y recreando el cosmos a partir de sí en cada momento, los principios arquetípicos, las fuerzas modeladoras de significado y poder que hay detrás de este proceso están representadas en la estructura resultante del cosmos. La disposición y la composición del sistema solar son tales que cada planeta es una representación significativa de un principio arquetípico específico.

Si esta interpretación es correcta, bien puede ser que mientras contemplamos el orden planetario del sistema solar, mientras admiramos con embeleso el cielo estrellado, estemos mirando, en cierto sentido, la parte del universo

físico que corresponde a las profundidades de la psique, una expresión simbólica de la base subyacente tanto en la psique como en el cosmos. Cuando miramos el cielo estrellado en pos de los movimientos de los cuerpos planetarios, tal vez lo que presenciamos sea una expresión material visible del patrón cambiante de relaciones que se establecen entre los principios arquetípicos inherentes a la base del ser.

El universo simbólico: la importancia de las posiciones planetarias

La perspectiva astrológica sugiere que la experiencia psicológica humana es coherente con el contexto cosmológico de un modo sorprendentemente preciso. La relación entre los planetas y los arquetipos planetarios corrobora la conexión profunda entre el espacio exterior y la base dinámica que hemos identificado antes. El conjunto específico de significados y cualidades que se asocian a cada uno de los arquetipos planetarios no está ligado al correspondiente planeta de forma arbitraria; es tal la conexión simbólica entre el sistema solar, la psique inconsciente y la base dinámica que la posición relativa de un planeta en el sistema solar es coherentemente indicadora del significado específico del arquetipo planetario correspondiente reconocido en la astrología. Como consideraremos a continuación, el orden planetario del espacio exterior parece estar guiado y organizado significativamente de tal manera que refleja con precisión el orden arquetípico de la base dinámica.

Cuando abordamos la relación entre los planetas y los arquetipos planetarios, observamos, como regla general, que la distancia física de los planetas al Sol parece guardar relación, hasta cierto punto, con la «distancia» psicológica a

la consciencia humana de los principios arquetípicos correspondientes. Es como si existiera una correlación simbólica entre la *extensión* del espacio exterior y la *profundidad* de la psique (sugerida metafóricamente por términos como «espacio profundo» y «las profundidades del espacio»), de modo que la distancia de los planetas parece reflejar la «profundidad» de esos principios arquetípicos en la psique, y, en consecuencia, indica lo difícil que será relacionarlos con el ego consciente e integrarlos constructivamente en la vida humana.

Dado que todos los arquetipos planetarios parecen estar enraizados en la base subyacente de la realidad, todos son, en este sentido, igual de fundamentales; ninguno es más profundo o importante que otro cualquiera. De modo que la belleza, relacionada con el arquetipo de Venus, lo impregna todo; la Luna está asociada con la matriz que contiene al propio ser; la estructura saturnina se halla presente por todas partes en el universo. Desde otra perspectiva, sin embargo, parece evidente cierta secuencia significativa cuando consideramos el lugar y la función de los arquetipos planetarios en la evolución de la consciencia humana.

Los astrólogos han reconocido que, si se aplican específicamente a la psicología humana, las luminarias (el Sol y la Luna) y los planetas interiores (Mercurio, Venus y Marte), ubicados relativamente cerca de la Tierra, están relacionados con las dinámicas básicas de la personalidad humana, como la identidad consciente y la individualidad (el Sol), la dimensión emocional basada en sentimientos de la personalidad (la Luna), la inteligencia, la comunicación y la percepción (Mercurio), el placer, el amor romántico, las evaluaciones y las respuestas estéticas (Venus), y la autoaserción, la agresión y el impulso a actuar (Marte). Aunque estos principios arquetípicos poseen una autonomía

relativa y nunca están del todo bajo nuestro control consciente (no podemos, por ejemplo, invocar la ira a voluntad o elegir si algo nos gusta o no), son sin embargo inmediatamente accesibles a la consciencia y parte integral del funcionamiento de la personalidad en todas las dimensiones de la experiencia humana. Se relacionan, en sí mismos, con la dimensión personal de la vida humana.

Desplazándonos hacia fuera, alejándonos del Sol y más allá del cinturón de asteroides al otro lado de Marte, la díada planetaria de Júpiter y Saturno simboliza principios arquetípicos que, según los astrólogos, forman un «puente» entre el dominio de la experiencia personal y el de la colectiva, con referencia en particular a la relación del individuo con la sociedad y la cultura en general. Júpiter representa el principio arquetípico de la expansión, la elevación, la amplitud de miras, y por tanto remite, cuando se aplica a la vida del individuo, al impulso de moverse más allá de la esfera de interés personal, expandiendo el ámbito de la consciencia y el interés propios para incorporar cada vez más cosas del mundo. Saturno, por otro lado, representa el principio de la contracción, la frontera, la limitación. Se relaciona con la estructura del mundo, el orden establecido, la propia participación en la sociedad a través de la asunción de responsabilidades, cargas o algún papel definido, y la aceptación de la limitación y la presión que esto conlleva por fuerza. En un lenguaje más explícitamente psicológico, se interpreta que Saturno hace referencia a lo que Alan Watts denominó «el ego encapsulado bajo la piel»: los límites de la personalidad individual, las barreras del propio ego que aparecen en conexión con la propia identidad mundana y las presiones materiales de la individualidad. Júpiter y Saturno nos muestran, pues, una transición de los principios arquetípicos relacionados con las dinámicas básicas de la personalidad

humana a principios más profundos que pertenecen al lugar del individuo en el tejido de la sociedad, la civilización y el orden mundial, así como a las dimensiones correspondientes de la estructura de la psique humana.

Si continuamos alejándonos, más allá de la órbita de Saturno están los lejanos planetas exteriores: Urano, Neptuno y Plutón, que representan principios arquetípicos de una potencia y un potencial transformador enormes, cuya naturaleza exige un autoconocimiento profundo y un esfuerzo prolongado para llevar estos principios a una relación constructiva con la consciencia y para aceptar la profunda transformación psicológica suscitada por tales fuerzas. Muy alejados de la esfera de la vida humana puramente personal, estos principios ejercen sin embargo sobre nosotros una influencia de largo alcance, y a menudo dramática, desde las profundidades de la psique inconsciente. En el caso de Urano, descubrimos que, al igual que el *planeta* Urano es el planeta del sistema solar más alejado de nosotros después de Saturno, el *arquetipo* Urano está asociado a la experiencia de ir más allá del umbral tradicional saturnino: se relaciona con el rebelde o el revolucionario que altera el orden establecido; es la intuición creativa o la inventiva que atraviesa los límites existentes del conocimiento; es la energía prometeica que empuja a la humanidad hacia la libertad y la liberación de todas las formas de limitación y restricción; está asociado con el poder de la psique inconsciente para llevar a cabo cambios inesperados y radicales en la sociedad, provocar una inversión súbita del orden establecido y perturbar el mundo ordenado de la consciencia del ego. Urano simboliza la energía inquieta e intensamente cargada que escapa de lo inconsciente y no puede ser contenida en la estructura consciente de la personalidad, lo que promueve la adaptación creativa o transforma la energía sobrante en una

neurosis problemática y dolorosa. En todos estos sentidos, entre otros, el arquetipo de Urano lleva a la humanidad más allá de Saturno: representa un principio arquetípico más profundo, y quizá más poderoso, que está más alejado de la percepción consciente humana que el principio saturnino. Cuando nos encontramos con la energía arquetípica de Urano, estamos sujetos a un principio que decididamente no responde a nuestra voluntad, que se origina más allá de los dominios personal o social-colectivo de la experiencia humana, el cual nos es otorgado como un obsequio creativo (como en el «momento eureka» del descubrimiento científico) o se nos arroja encima en contra de nuestras intenciones conscientes (como un error, un accidente o un encuentro fortuito que altera inesperadamente la dirección de nuestra vida).

Debido a que es el planeta más distante visible a ojo desnudo, Saturno fue considerado durante siglos el planeta más exterior, el que marcaba el límite del sistema solar. Los planetas exteriores más allá de Saturno sólo se pudieron conocer con la ayuda del telescopio, lo que sugiere una asociación con principios arquetípicos más profundos y a menudo más inconscientes en sus formas de expresión. Al igual que los propios planetas exteriores, los arquetipos planetarios correspondientes yacen fuera de nuestra visión ordinaria; representan vías de transformación ocultas a nuestra percepción consciente. Aquí encontramos de nuevo la asociación simbólica de Saturno con los límites, con el umbral de la experiencia humana. De hecho, en la mitología, el principio saturnino se acostumbra a representar simbólicamente como el «guardián del umbral», la presencia temible que señala la entrada al dominio transpersonal de la psique. En este contexto, el principio arquetípico de Urano (junto con los de Neptuno y Plutón) es el que nos impele a ir más allá

de Saturno. Es un impulso transpersonal cuyo propósito definitivo es, al parecer, liberar a la humanidad de las viejas formas establecidas, rígidamente cristalizadas y resistentes a la vida, que bloquean el cambio creativo.

Más allá de la órbita de Urano, desplazándonos en dirección a los límites exteriores de nuestro sistema solar, llegamos a Neptuno y a Plutón. Mientras que Urano representa el principio que rompe esporádicamente las estructuras y las limitaciones saturninas, el arquetipo de Neptuno actúa para disolver por completo todas las estructuras definidas y los límites separados, y conduce a un estado indiferenciado de unicidad «oceánica» o al éxtasis de la iluminación trascendente de la experiencia místico-espiritual. Hace referencia al mundo de la imaginación mítica y arquetípica, al reino de los sueños y la fantasía, que sirve de base al orden saturnino y que modela y en última instancia abarca civilizaciones enteras a través de sus mitos fundacionales y sus religiones. Plutón, que se halla aún más lejos que Neptuno (excepto en las raras ocasiones en que su órbita excéntrica lo coloca en el interior de la de Neptuno), representa lo que en ciertos aspectos es un principio aún más profundo, el poder primario de destrucción y creación del que depende el ciclo de la experiencia vital, así como la dinámica evolutiva contenida en la naturaleza que origina continuamente la metamorfosis radical de todas las formas. Como hemos visto, el arquetipo de Plutón representa el poder de destruir y aniquilar por completo todas las estructuras de la vida que existen, como en la erupción catastrófica de un volcán o en la erupción similar de la psique inconsciente, algo que demostraron con creces las guerras mundiales del siglo XX.

Los planetas exteriores, debido a su gran distancia al Sol, tienen obviamente órbitas de duración mucho más larga que los planetas interiores. En consecuencia, mientras que los

planetas interiores se mueven bastante rápido a través del zodíaco (el marco de referencia primario usado en la astrología) y completan un círculo en un período que va de un mes a dos años, los planetas exteriores tardan décadas en recorrer sus órbitas. Urano, por ejemplo, necesita ochenta y cuatro años para completar su ronda cíclica, y Plutón, doscientos cuarenta y ocho años. Por tanto, la influencia activada de los principios arquetípicos correspondientes asociados a los planetas exteriores es de mayor duración, lo que promueve cambios en la experiencia humana más duraderos, más radicales y más profundamente trascendentales. Aunque todos los arquetipos planetarios están asociados íntimamente con la psique inconsciente colectiva (en la que en última instancia se encuentran enraizados), los principios vinculados a los tres planetas exteriores parecen guardar relación en particular con las dinámicas esenciales del proceso de individuación. Los principios arquetípicos asociados con los planetas exteriores son poderes de un potencial creativo y evolutivo inmenso, y, a la vez, de una destrucción aniquiladora también inmensa. Son en esencia inconscientes, instintivos y arcaicos, pero asimismo transformadores, espirituales y progresistas. Pueden actuar para sensibilizar, inspirar y profundizar nuestra experiencia consciente, pero también para destruir, disolver y perturbar. Los principios arquetípicos transpersonales se relacionan con el poder transformador de la base del ser, y que este poder se experimente como una fuerza para el bien o para el mal parece depender, al menos en parte, de la actitud consciente del individuo.

Al reflexionar sobre los significados de los arquetipos planetarios en relación con la secuencia de los planetas en el sistema solar, podemos discernir claramente una lógica inherente al orden planetario. El carácter particular de un arquetipo planetario lo transmite, hasta cierto punto, la po-

sición correspondiente del planeta en el sistema solar y su distancia al Sol. En general, cuanto más lejos del Sol está un planeta, más profunda e importante es la naturaleza del principio arquetípico correspondiente.

Sincronicidades históricas con el descubrimiento de los planetas exteriores

Notablemente, la correspondencia simbólica entre el cosmos, la psique humana y la base dinámica es evidente no sólo en conexión con el espacio (esto es, con la organización estructural del sistema solar, como hemos expuesto antes), sino también en relación con el tiempo, pues entre el período histórico en el que se descubrió cada uno de los planetas modernos y el significado astrológico de éstos parece haber, en su carácter subyacente, una correspondencia sorprendente. Los astrólogos saben bien que la primera observación de cada uno de los planetas modernos (Urano, Neptuno y Plutón) coincidió con un período de la historia en el que los temas y rasgos arquetípicos asociados con los principios arquetípicos correspondientes eran evidentes en los grandes acontecimientos históricos y en el *Zeitgeist* dominante.[36] El ejemplo paradigmático es el de la sincronicidad entre el descubrimiento del planeta Urano en 1781 y los principales acontecimientos históricos de la época (la Revolución americana, la Revolución francesa y el inicio de la era industrial), cada uno de los cuales reflejaba algo de la naturaleza esencial del arquetipo de Urano en su asociación con la revolución, la innovación tecnológica, el cambio progresivo, y así sucesivamente.

También podemos ver claramente este tipo de paralelismo sincronístico en el caso del descubrimiento de Plu-

tón en 1930, que coincidió con la primera vez que se usó la energía nuclear (el núcleo de un átomo se dividió por primera vez en 1932), el marcado predominio del fascismo y las dictaduras (Stalin, Mao, Hitler, Mussolini), la posesión psíquica colectiva detrás de la erupción de la violencia de masas en las guerras mundiales del siglo, la gran época de la mafia y el submundo del crimen en conexión con la ley seca de 1920-1933, o la exploración de los aspectos oscuros y enterrados del inconsciente humano (*El malestar en la cultura*, de Freud, se publicó en 1930, cuando sus ideas empezaban a difundirse más extensamente). Todos estos hechos ocurrieron en fechas cercanas al descubrimiento del planeta, y cada uno refleja la asociación astrológica de Plutón con los impulsos profundos del poder, la fuerza elemental, el inframundo, el inconsciente instintivo, los estados de posesión, etcétera. Estos sucesos no sólo se cuentan entre los más relevantes de aquel momento de la historia, sino que también fueron en cierto sentido *emergencias nuevas* en la consciencia colectiva, relativamente diferentes de los acontecimientos de la época anterior.

Se observa lo mismo en el caso de Neptuno, pues el descubrimiento del planeta en 1846 coincidió ese mismo año con el del dominio de la psique inconsciente por C. G. Carus (autor de la primera referencia al inconsciente en un texto de psicología), un hecho sin parangón en la historia humana (aunque había antecedentes claros, por supuesto), y ello se relaciona directamente con la asociación de Neptuno con el inconsciente transpersonal y colectivo.[37] Acompañando al descubrimiento de Neptuno, y bajo el ámbito temático de su arquetipo, como señala Tarnas, se produjeron desarrollos sin precedentes en la fotografía y en las imágenes animadas, que en última instancia establecieron las bases para la creación de la televisión y el cine, lo cual concedió a la gente un

inaudito poder para crear, transmitir y manipular imágenes. Otros acontecimientos que Tarnas cita como relevantes son el ascenso de las visiones sociopolíticas de la utopía (*El manifiesto comunista* de Marx y Engels se publicó en 1848), el inicio de la industria farmacéutica, la expansión del espiritualismo, el auge de la teosofía en la década de 1870, el florecimiento pleno del romanticismo tardío y la primera penetración importante de las ideas y religiones orientales en Occidente. Fue en aquella época, concretamente en las décadas de 1860 y 1870, cuando comenzó a desarrollarse el campo de los estudios mitológicos con la teoría de Bastian de las «ideas elementales», un concepto que, como hemos visto, ejercería después una gran influencia en Jung y su noción de los arquetipos. Estos sucesos, de un carácter mucho más sutil que los que coincidieron con el descubrimiento de Plutón y Urano, reflejan quizá la naturaleza sutil e intangible del arquetipo neptuniano. Observamos también que la asociación de Neptuno con la espiritualidad, la imaginería, el idealismo, nuestra unidad colectiva, etcétera, es evidente en los acontecimientos de esa época, incluso teniendo en cuenta el *ethos* materialista y positivista de la ciencia del siglo XIX.[38]

La existencia de estas sincronicidades históricas con el descubrimiento de los planetas exteriores no sólo concuerda con nuestra hipótesis de una relación simbólica entre psique y cosmos, sino que además sugiere que la base dinámica se está revelando progresivamente a la consciencia humana en el transcurso de la historia; que, según la terminología de Bohm, la proyección del holomovimiento en una serie de momentos discretos en el tiempo es un despliegue ordenado de significado, y que los procesos cosmológicos e históricos están íntimamente conectados con los procesos que se desarrollan en la psique humana. La astrología parece mos-

trar el orden, tal como se expresa en nuestro sistema solar, de acuerdo con el cual la energía del cosmos, el poder que genera y sustenta el cosmos, se manifiesta en el universo físico. Los movimientos regulares y matemáticamente predecibles de los planetas representan los cambios en el patrón de energía cósmica y proporcionan un mapa visual de este proceso desplegado. En este sentido, la astrología existe en la frontera entre lo implicado y lo manifiesto, entre el mundo relativista y el real; se relaciona con el despliegue de la base dinámica intemporal en la historia, de lo no espacial en una forma concreta. La descripción de Will Keepin de las cartas astrológicas como «una especie de índice cósmico del proceso creativo de la evolución cósmica» expresa bien esta idea.[39]

Otra forma notable de esta correspondencia entre la consciencia humana y los procesos evolutivos históricos se refleja en el nombre dado a los planetas. Antes hemos señalado la conexión entre los principios arquetípicos y los dioses y temas del mundo de los mitos, algo que por añadidura también resulta claro cuando, en los arquetipos planetarios de la astrología, se considera que el carácter del dios grecorromano con el que se bautiza el planeta correspondiente revela, hasta cierto punto, su significado arquetípico. Mencionemos los dos ejemplos más obvios: el Venus astrológico, relacionado con la experiencia de la belleza, el placer y el amor romántico, guarda un estrecho parecido con la diosa romana del mismo nombre (y con la diosa griega Afrodita), y lo mismo ocurre con el arquetipo planetario de Marte, que, como el dios romano Marte y el griego Ares, gobierna la guerra, la agresión y la fuerza física. Por lo visto, estos antiguos planetas fueron nombrados intencionadamente en homenaje a los dioses griegos, y el parecido entre nombres y significado puede explicarse como una forma de

sincretismo mítico de las deidades griegas con las primitivas divinidades planetarias mesopotámicas. Sin embargo, tras la denominación de los planetas modernos no existe ese sincretismo o percepción de la astrología. Por eso resulta más sorprendente aún que el significado arquetípico de Plutón lo sugiera claramente el dios romano Plutón (y su equivalente griego, Hades), conectado con el inframundo mítico, cuando se podría haber elegido cualquier otra figura mítica para dar nombre al planeta y, hasta donde sabemos, no se tuvo en cuenta en absoluto la relevancia mitológica de «Plutón». Ocurrió igual con Neptuno, denominado así por el antiguo dios romano del mar y su equivalente griego, Poseidón; el nombre del planeta apunta a la asociación simbólica astrológica de Neptuno con el mar y a la unicidad oceánica característica de la dimensión neptuniana de la experiencia. Por supuesto, hay muchos elementos en los caracteres astrológicos de Plutón y Neptuno que no forman parte de estos paralelismos mitológicos, o que incluso los contradicen, pero en cualquier caso permanece una asociación fácilmente reconocible.

Estas asociaciones sugieren de nuevo una interconexión profunda entre el espacio exterior, la psique inconsciente y la base dinámica de la realidad. Implican que nuestra relación consciente con los planetas de nuestro sistema solar, y nuestra consciencia de ello, representa en cierto modo nuestra relación psicológica interior con los principios arquetípicos. Y en cuanto al estudio de la astrología en sí, estas conexiones simbólicas apuntan a una relación subyacente compleja entre la consciencia humana, la evolución y transformación de la psique, la exploración del espacio exterior, la imaginación mítica, la sincronización temporal de los acontecimientos históricos y el nombre que se ha dado a los planetas. Parecen estar actuando aquí una inteligencia y

un orden profundamente interpenetrados. «Esta poderosa configuración, que opera en tantos niveles de lo humano y de los mundos naturales», concluye Richard Tarnas cuando considera las implicaciones de la astrología arquetipal y la sincronicidad, «guarda íntima relación con la posibilidad de que en "todas las cosas" –tanto en las profundidades de la psique humana como en las de la propia naturaleza– resida un *anima mundi*, esto es, una profunda interioridad arquetípicamente informada.»[40]

La teoría de Bohm nos permite conceptualizar la base definitiva de esta profundidad de la interioridad. En concreto, la teoría del orden implicado es un factor importante para abordar la relación entre las funciones metafísico-mística, cosmológica y psicológica del mito. Considerada junto a nuestra exploración anterior de las ideas de una mente cósmica y un trasfondo ordenador trascendental de la realidad, podemos reconocer en la teoría de Bohm una perspectiva metafísica, extrapolada de la física moderna, que nos permite vislumbrar mejor la posible base subyacente de la cosmología y la psicología. A través de sus conceptos del holomovimiento y el orden implicado, somos capaces de conectar tanto la cosmología como la psicología con una base subyacente, y de hacernos una idea del modo en que esta base puede estar representada simbólicamente en la forma física del cosmos. Desde esta perspectiva, el cosmos en todas sus formas de manifestación puede verse como la expresión de un significado espiritual o arquetípico inherente que impregna todas las cosas. La cosmología esbozada aquí constituye por tanto un paso importante hacia la recuperación de una visión del universo como «una gran imagen sagrada única». Puede permitirnos reconocer, como hicieron los griegos, un cosmos viviente imbuido de significado arquetípico.

8. La resonancia arquetípica y el patrón natal

De hecho parece que el tiempo, lejos de ser una abstracción, es un continuo concreto que contiene cualidades o condiciones básicas que se manifiestan simultáneamente en varios lugares de una forma que no se puede explicar por paralelismos causales [...]. Cualquier cosa nacida o hecha en este momento del tiempo tiene las cualidades de este momento del tiempo.

C. G. Jung

Cada persona individual es una totalidad orgánica relativamente independiente en la que multitud de fuerzas interactúan de manera dinámica según un patrón original y originador.

Dane Rudhyar

Dentro de la perspectiva cosmológica de un universo en evolución ordenado por un patrón arquetípico subyacente y sustentado en una base dinámica, es importante no perder de vista el hecho de que la astrología se relaciona con las vidas humanas individuales en el mundo de los asuntos cotidianos en el que vivimos. Debemos recordar que un elemento clave de la astrología no es sólo su universalidad (su aplicabilidad a la vida humana en todos los lugares y momentos de la historia), sino también su especificidad individual. Asimismo debemos tener presente que el orden cósmico revelado por el patrón de los planetas está en realidad relacionado íntimamente con las acciones diarias y las experiencias personales de las vidas humanas individuales. La astrología es una gran perspectiva universal, pero las cartas astrológicas nos proporcionan una perspectiva indi-

vidual privilegiada, precisa, que nos permite determinar la forma en que cada vida individual se relaciona con el orden planetario. Esta perspectiva puede por tanto sustentar, como ya he planteado, una gran cantidad de *mitologías individuales* basadas en la comprensión de la relación específica de todos y cada uno de los individuos con los principios arquetípicos, aquellos poderes creadores representados en el mito.

Un elemento central para entender un patrón arquetípico individual es la carta natal, que muestra el conjunto de relaciones planetarias en el cielo en el momento del nacimiento. Las disposiciones planetarias en la carta natal simbolizan el patrón arquetípico específico en el instante en que nacemos, y este patrón es una especie de prefiguración simbólica de las dinámicas y los temas arquetípicos que definen subsiguientemente nuestro carácter individual y nuestras experiencias biográficas. En este capítulo examinaremos la importancia del momento natal mientras intentamos entender este proceso de modelado arquetípico que parece ocurrir en el nacimiento.

La importancia del momento natal

Como reflejo de la dinámica siempre cambiante de la naturaleza del universo, cada momento del tiempo, cada «porción» de espacio-tiempo, es cualitativamente único. Puesto que el patrón está relacionado con la cualidad, el significado y el propósito, cada momento separado está imbuido de cierta cualidad o conjunto de cualidades que surgen del patrón exclusivo de ese momento. Por tanto, el tiempo no es un marco de referencia vacío, sino una sucesión de patrones de energía cósmica cualitativamente distintos.

Según el punto de vista de la astrología que presento aquí, cada experiencia en un momento particular del tiempo se produce dentro de un marco de significados arquetípicos simbolizados por las posiciones relativas de los planetas. Este patrón adquiere importancia individual al relacionar el patrón general de un momento dado (reflejado en el patrón de los planetas en el cielo) con la localización exacta de un suceso. El momento del nacimiento del individuo es uno de tales sucesos: el punto en el que se establece el patrón de la vida del individuo.

Desde la perspectiva del materialismo científico, nuestro nacimiento se puede explicar en términos estrictamente biológicos e histórico-causales; no implica ningún significado especial, la hora y fecha exactas se consideran irrelevantes, determinadas tan sólo por la concepción biológica unos nueve meses antes y sin ninguna importancia después del suceso del nacimiento. Sin embargo, la visión del mundo de la astrología arquetipal reclama una interpretación radicalmente distinta de la importancia de la experiencia de nacer y del momento en que se produce. En este sentido, son de especial interés las observaciones presentes en el trabajo de Stanislav Grof sobre psicología transpersonal.

La investigación de Grof acerca de los diferentes dominios y niveles del inconsciente humano ha sacado a la luz la tremenda importancia que reviste la experiencia del nacimiento en el modelado de la personalidad humana. Sus descubrimientos desafían la suposición médica corriente de que el niño no guarda recuerdo de la experiencia y ésta no constituye, por tanto, un factor determinante en el posterior desarrollo humano:

> Varias formas de psicoterapia experimental han acumulado pruebas convincentes de que el nacimiento biológico es

> el trauma más profundo de nuestra vida y un acontecimiento de gran importancia psicoespiritual. Queda grabado en nuestra memoria en detalles minúsculos a nivel celular y tiene un profundo efecto en nuestro desarrollo psicológico.[1]

Los psiquiatras y psicólogos clínicos suelen descartar la importancia psicológica de la experiencia del nacimiento, porque se cree que el cerebro del recién nacido aún no se ha desarrollado lo suficiente para almacenar recuerdos de este suceso. No obstante, como vimos en el capítulo 5, este punto de vista está basado en la discutida suposición de que el cerebro es la fuente de toda cognición y memoria. Sin embargo, Grof descubrió no sólo que la psique conserva un recuerdo inconsciente del nacimiento, sino también que la memoria y las consecuencias psicosomáticas del trauma no resuelto de la experiencia de nacer tienen tal importancia que son la base de varias formas de trastornos psicopatológicos y emocionales que se desarrollan en la vida adulta. En consecuencia, los individuos que se someten a la psicoterapia experiencial profunda son capaces de obtener beneficios terapéuticos considerables al revivir la experiencia del nacimiento biológico en estados no ordinarios de consciencia. Este encuentro experiencial con lo que Grof denomina el dominio *perinatal* de la psique produce una catarsis de la memoria traumática del sufrimiento del niño cuando abandona el útero y desciende por el canal del parto. Para el niño a punto de nacer, este paso representa una intensa lucha a vida o muerte. Reexperimentar de forma consciente este encuentro con la muerte en un estado no ordinario puede ser fundamental para dirigir al individuo hacia la experiencia concomitante de la muerte del ego o «segundo nacimiento», que, como descubrió Grof, supone una transformación psicoespiritual profunda.

En la tradición psicoanalítica que incluye las ideas y modalidades terapéuticas desarrolladas por Freud, Jung, Adler, Rank, Reich y otros, Grof se ha basado en sus propios descubrimientos para formular una cartografía inmensamente extensa de la psique que incorpora y expande los modelos freudianos y junguianos. Según Grof, la psique está compuesta de tres dominios: el personal-biográfico (que incluye el inconsciente personal), el perinatal (relacionado con la experiencia de nacer) y el transpersonal (que incorpora lo inconsciente colectivo). Descubrió que el dominio perinatal funciona como «una puerta a lo inconsciente colectivo» y que «la confrontación experiencial con el nacimiento y la muerte parece derivar automáticamente en una apertura espiritual y en el hallazgo de las dimensiones místicas de la psique y la existencia».[2] El momento de nacer es una suerte de punto de intersección misterioso entre lo personal-biográfico y lo transpersonal, entre el individuo y el colectivo y entre la causalidad determinista lineal y la causalidad arquetípica formal. No es sólo un suceso biológico sino una experiencia multidimensional de profunda importancia física, emocional, psicológica y espiritual. Grof llega a la conclusión de que sus investigaciones sobre la relevancia psicológica del proceso del nacimiento «apoyan la astrología, que desde hace mucho ha atribuido una importancia mayúscula al momento de nacer como el precursor simbólico del patrón vital completo».[3]

La experiencia del nacimiento parece servir como un tipo de impronta o sello arquetípico, por decirlo así, en el que los «recuerdos» biográfico, perinatal, familiar, cultural, ancestral, filogenético y transpersonal se agrupan alrededor del patrón arquetípico del momento de nacer. Cada vida individual parece dar una forma concreta a las dinámicas arquetípicas subyacentes de ese momento como una expresión

particularizada del cosmos. En este sentido, no podemos separar de la vida del universo en su totalidad el propósito y el significado de nuestro nacimiento. Éste, que es nuestro propio comienzo individual, también es en cierto modo un acontecimiento cósmico. Cobramos existencia en un acto creativo del cosmos en su conjunto. En el nacimiento biológico, el todo parece individualizarse en el ser humano y a través de él.

El trabajo de Grof nos ayuda a entender un motivo por el que el momento del nacimiento (más que el de la concepción o cualquier otro momento significativo en el tiempo) tiene una importancia tan crucial en la astrología: el nacimiento parece marcar la culminación de numerosos procesos y la intersección de mundos, posibilidades arquetípicas y diferentes detalles particulares. Como hemos visto, cuando estudiamos los alineamientos planetarios en la carta natal y determinamos su significado basándonos en los principios establecidos de la interpretación astrológica, obtenemos conocimiento sobre las dinámicas arquetípicas evidentes en la personalidad y la biografía del individuo. Podemos entender en términos arquetípicos la forma en que el cosmos se expresa a través de los individuos particulares. De este modo, si Venus y Neptuno son aspectos principales en el nacimiento, cabe esperar una combinación compleja de cualidades y rasgos característicos de este par arquetípico: una sensibilidad exquisita hacia la dimensión estética de la experiencia o la propensión a conmoverse profundamente ante la belleza de la naturaleza en todas sus formas; la susceptibilidad a la ensoñación romántica y a la proyección del ideal romántico en el objeto del deseo; una cualidad misteriosa, compasiva, idealista o confusa en las relaciones propias; la tendencia a mezclar la espiritualidad y el sentimiento romántico, como en el amor del místico a lo divino; o la

inclinación al escapismo a través del disfrute sensual. De manera constructiva o desafiante, esta combinación sugiere que la experiencia del amor romántico, la belleza y el placer está conectada inextricablemente con la imaginación, el ideal, la espiritualidad y la necesidad de trascender los límites de la personalidad individual. Por el contrario, si Marte y Urano forman un aspecto mayor en el nacimiento, lo esperable es que se observen temas como el desprecio voluntario por los convencionalismos sociales, desvergonzados estilos de vida experimentales, un compromiso ardiente con la autenticidad, la búsqueda incansable de emociones y la persecución enérgica de la libertad individualista; se trata de temas expresados en potencia por personajes célebres cuyo nacimiento coincidió con estos dos planetas en alineamientos mayores, como las figuras centrales del movimiento beatnik (Kerouac, Ginsberg y Cassidy) y Jim Morrison, de The Doors.

Con cualquier combinación arquetípica, la relación entre los planetas correspondientes en el momento de nacer indica que el abanico multivalente de características y temas asociados con esa combinación será consistentemente evidente, aunque de distintas maneras, en la personalidad del individuo y en sus experiencias biográficas a lo largo de toda su vida. Los alineamientos planetarios en el nacimiento muestran las precondiciones de las experiencias vitales, que se mantienen intactas aunque los planetas sigan su órbita y cambien de posición con el tiempo.

La idea de que el individuo asume un patrón arquetípico en el momento de nacer suscita algunas preguntas apremiantes: teniendo en cuenta que los planetas continúan avanzando en su órbita y, por supuesto, no permanecen en las posiciones que ocupaban en el momento del nacimiento de una persona (y por tanto el patrón arquetípico sim-

bolizado por los planetas cambia de un momento a otro), ¿cómo es posible que el patrón arquetípico del momento natal se *conserve* de manera que permanezca relacionado continuamente con esa persona a lo largo de toda su vida? Y algo más fundamental: ¿cómo, en primer lugar, el patrón de los arquetipos planetarios en un momento particular queda relacionado específicamente con la persona individual que nació en ese instante? Si, como expusimos antes, la experiencia del nacimiento crea una impronta arquetípica de algún tipo, ¿cuál es el medio de transmisión entre el patrón arquetípico y la vida humana?

Para formular una posible respuesta a estas preguntas, podemos apoyarnos en otra nueva teoría del paradigma, esta vez originada en el campo de la biología, y recurrir a la obra del científico británico Rupert Sheldrake para valorar su relevancia en nuestra cosmología sistémica arquetipal. Cuando consideramos el patrón arquetípico de una vida humana individual, debemos conectar la psicología arquetipal no sólo a la cosmología sino también a la biología, y para ello los conceptos de Sheldrake resultarán fundamentales.

Campos mórficos y causación formativa

La teoría de la causación formativa fue desarrollada por Sheldrake a principios de la década de 1980. Se presentó por primera vez en *Una nueva ciencia de la vida* y posteriormente en *La presencia del pasado*, en las que se postula la idea radical de que una información y una memoria de algún tipo son en realidad inherentes a la naturaleza. De acuerdo con Sheldrake, la memoria existe dentro de lo que denomina *campos mórficos*, que son «regiones no materiales de influencia» e información asociadas con todos los siste-

mas naturales, desde los átomos y las células hasta los animales y los seres humanos.[4]

Según Sheldrake, la información se utiliza para dar forma a algo; es, en sus propias palabras, una *causa formadora*. Un campo mórfico está compuesto de información que se usa en la organización del organismo vivo con el que está relacionado, tanto para guiar al organismo en su actualización como para mantener su forma estructural. Al igual que en el orden estratificado de la naturaleza, cada campo mórfico está anidado dentro de los campos mórficos de sistemas más grandes y contribuye a la información almacenada en éstos. De hecho, entre los campos mórficos y la concepción sistémica de la realidad que hemos analizado anteriormente existen similitudes sorprendentes. Lo que caracteriza el concepto de Sheldrake es, sin embargo, que los campos mórficos contienen una memoria inherente que constituye la fuente de la información utilizada para la autoorganización.

Basándose en una perspectiva organicista de la vida biológica, la teoría de Sheldrake desafía los enfoques moleculares que todavía imperan en la biología. El científico británico señala que, a pesar del enorme éxito y popularidad de la genética y las investigaciones sobre el ADN, los biólogos siguen sin ser capaces de explicar en estos términos muchos aspectos fundamentales de la vida biológica. Por ejemplo, se ha debatido mucho en el campo de la biología si lo que aprende un miembro individual de una especie puede transmitirse a su descendencia, o si en realidad esto es imposible y todo lo que se aprende debe adquirirse mediante la experiencia. En un corpus de investigación concreto sobre este fenómeno, Sheldrake expone que en los experimentos con laberintos acuáticos realizados por William McDougall en la Universidad de Harvard en la década de 1920, que in-

volucraban a unas treinta generaciones sucesivas de ratas, se descubrió que las generaciones más tardías eran capaces de aprender más deprisa a orientarse por los laberintos y necesitaban muchos menos intentos que las generaciones más tempranas, lo que sugiere, concluye McDougall, algún tipo de aprendizaje heredado genéticamente.[5] Estudios posteriores que abarcaron períodos aún más largos (de quince a veinte años), realizados primero por F. Crew en la Universidad de Edimburgo en la década de 1930 y después, de forma más rigurosa, por W. E. Agar en la Universidad de Melbourne en los años cincuenta, reprodujeron los descubrimientos de McDougall pero llegaron a conclusiones diferentes. No sólo demostraron la capacidad de aprendizaje mejorada de las últimas generaciones de ratas, sino que, algo realmente notable, ello era evidente aunque las ratas no tuvieran relación biológica. El aprendizaje no parecía transmitirse de las ratas progenitoras a su descendencia por herencia genética, sino por algún otro medio. Lo más notable, sin embargo, es que estos experimentos insinuaban que el aprendizaje realizado en una parte del mundo era accesible a otros miembros de la especie que vivían muy lejos, sin que éstos hubieran entrado en contacto con otros grupos de ratas. Las ratas escocesas y las australianas parecían haber aprendido de la exposición previa de sus equivalentes norteamericanas al test del laberinto en el experimento de Harvard. Está claro que ni la genética ni cualquier otra teoría biológica convencional pueden dar cuenta de este fenómeno. Sin embargo, la teoría de Sheldrake, según la cual la memoria del comportamiento aprendido se encuentra en los campos mórficos, y no codificada en el ADN ni almacenada en el cerebro, proporciona una vía para explicarlo. Debido a que los campos mórficos se manifiestan a través del espacio y el tiempo, los miembros de la especie pueden

acceder a ellos independientemente de dónde se encuentren. De este modo, la teoría de la causación formativa se ofrece como una «teoría de campo» biológica que proporciona una explicación más exhaustiva de los organismos vivos.

Los campos mórficos tienen acceso a información existente dentro del campo mórfico de otros organismos similares, de ahí que, a juicio de Sheldrake, todos los miembros de una especie animal concreta compartan patrones de conducta similares. Estos hábitos, relacionados con la organización, el crecimiento y el funcionamiento de las diferentes especies, se forman y se modifican con el tiempo en un bucle de realimentación recursivo. Los hábitos almacenados en los campos mórficos ejercen una influencia formativa causal en otros organismos subsiguientemente similares. A través de un proceso que denominó *resonancia mórfica*, cada miembro de una especie «sintoniza con» los campos de todos los organismos semejantes de esa especie y también con el campo mórfico mayor de la especie entera. Estos campos entran en resonancia unos con otros debido a sus patrones similares.

La resonancia mórfica funciona fuera de las restricciones del universo newtoniano del espacio, el tiempo y la causalidad; puede ocurrir entre campos mórficos separados por enormes distancias en el espacio e incluso remontarse al pasado lejano hasta patrones establecidos en la historia temprana de la especie. Los hábitos, cree Sheldrake, se refuerzan e intensifican cuanto más a menudo se repiten, hasta el extremo de convertirse en ciertos casos en algo tan vinculante como las leyes de la naturaleza. De este modo, el pasado está continuamente vivo y activo en la formación del estado presente de un organismo.

Mediante el acceso a la información de los campos mórficos, los organismos sintonizan con sus propios estados

pasados y, de manera más general, con vías de actividad bien establecidas, formas típicas de expresión, respuestas habituales y modos de comportamiento condicionados por factores genéricos de toda la especie. Quizá por eso las formas nuevas de actividad y conocimiento compartidas entre miembros dispersos de una especie se van extendiendo cada vez más conforme se incrementa la preponderancia de dicho conocimiento. Sheldrake cree que la existencia de los campos mórficos contribuiría a explicar, por ejemplo, los patrones de migración, apareo, alimentación y anidamiento de las aves, un fenómeno que escapa al dominio de la herencia genética y al estudio del ADN. Desde este punto de vista, las aves individuales adquieren o heredan los hábitos de su especie a través de una memoria colectiva acumulada de los patrones de comportamiento de todos los miembros anteriores de la especie. Sheldrake sostiene que esto también es cierto para los seres humanos: la vida humana está modelada por patrones habituales de comportamiento humano previamente establecidos y por una memoria acumulada de todo lo que ha sucedido antes.

Memoria cósmica

La teoría de Sheldrake desafía la suposición ampliamente mantenida de que los recuerdos se almacenan en el cerebro. Para el científico británico, el cerebro es el órgano que accede a los recuerdos y los procesa, pero no es su fuente ni su ubicación. De hecho, postula que la memoria puede existir sin que haya un sustrato material que la sustente. Esto implica que la memoria no estaría restringida exclusivamente a los organismos vivos, sino que se extendería a totalidades inorgánicas. Sheldrake sugiere que es posible aplicar el

concepto de los campos mórficos a totalidades más grandes como los ecosistemas, y también, añade, «considerar los planetas enteros como organismos con campos mórficos característicos, algo igualmente válido para los sistemas planetarios, las estrellas, las galaxias y los cúmulos de galaxias».[6] Con este razonamiento introduce la posibilidad de que exista un *campo universal* asociado al planeta Tierra, que, como una versión moderna de la idea platónica del alma del mundo o *anima mundi*, sería «la fuente creadora [...] de todos los campos de la naturaleza» y contendría los «hábitos de la naturaleza» que guían y organizan toda la vida en nuestro planeta. Más allá de esto, si concebimos el universo en su totalidad como un sistema en sí, entonces también debería tener su propio campo mórfico, un campo mórfico universal que, según Sheldrake, podría «incluir, influenciar e interconectar los campos mórficos de todos los organismos que contiene».[7] Este campo mórfico universal se asemejaría a una memoria cósmica inmensa que lo abarca todo y guía los «hábitos del cosmos» que continúan influyendo en el despliegue del presente y dándole forma.

Ervin László, uno de los más destacados teóricos de sistemas, ha desarrollado una propuesta similar que postula la existencia de lo que ha llamado el *campo-A*, un campo informacional subyacente que forma la base del dominio cuántico, de la cosmología y la biología, y de la consciencia. Esta idea del campo-A, señala László, guarda un estrecho parecido con el concepto esotérico indio del *ākāśa*, o *registro akásico*, descrito como un «repositorio cósmico de información y recuerdos» al que presuntamente han accedido psíquicos y videntes en todas las épocas.[8]

La investigación de Grof sobre el contenido del dominio transpersonal del inconsciente también apoyaría la existencia de algún tipo de memoria cósmica. Como hemos visto,

Grof descubrió que en estados no ordinarios de consciencia podemos tener acceso a lo que supuestamente son recuerdos de acontecimientos históricos, colectivos, interculturales, kármicos, filogenéticos y evolutivos. Además, estos recuerdos parecen estar organizados arquetípica y temáticamente de modo que las experiencias traumáticas de nuestra biografía personal, por ejemplo, estén conectadas con experiencias cualitativa y arquetípicamente similares de nuestro pasado colectivo.

Los «hábitos» del cosmos

Que estas experiencias y recuerdos se encuentren organizados arquetípicamente señala un posible punto de intersección entre la psicología junguiana y la teoría de Sheldrake. De hecho, el propio Sheldrake ha intentado vincular su teoría de los campos mórficos con el modelo de Jung de lo inconsciente colectivo. Para Jung, lo inconsciente colectivo no es sólo la matriz o la base de la experiencia consciente, sino que también funciona como un «repositorio» que contiene «los residuos de la vida ancestral» y «todos los patrones de la vida y del comportamiento heredados de sus ancestros [los de los seres humanos]» acumulados a lo largo de millones de años.[9] De forma similar, Sheldrake sostiene que los arquetipos junguianos pueden interpretarse como patrones de hábito dominantes, forjados por numerosas instancias de repetición de patrones de comportamiento similares a lo largo de los siglos; unos hábitos que han quedado grabados en campos mórficos. Desde esta perspectiva, lo inconsciente colectivo sería equivalente a una suerte de campo mórfico de la especie humana, que modelaría los hábitos de la experiencia humana de manera

muy similar a como los arquetipos de Jung modelan la imaginación, los patrones de comportamiento y el proceso de desarrollo psicológico.

Más allá de esto, sin embargo, la aplicación de la hipótesis de Sheldrake de los campos mórficos al cosmos en su totalidad sugiere que los arquetipos pueden concebirse en su forma más profunda como «hábitos» que pertenecen no sólo al campo mórfico de la especie humana sino también a un campo mórfico universal. Desde una perspectiva cosmológica, la psique, recordemos, no es una mera psique *humana*; es la interioridad del cosmos entero, una mente cósmica. Una vez entendido esto, creo que los arquetipos planetarios pueden verse como «hábitos» del cosmos que funcionan dentro de un campo mórfico universal y se expresan a sí mismos, en ciertas formas temáticamente consistentes, en todos los niveles de la existencia. Por supuesto, mientras que los hábitos de la especie humana o del reino animal, o incluso del mundo, reflejarían tendencias biológicas específicas y patrones socioculturales, los «hábitos» del cosmos deberían ser por fuerza de una naturaleza más general y aplicarse al conjunto de todos los fenómenos y a los diferentes niveles de la vida, incluyendo los procesos cosmológicos, la geología, la vida vegetal, el reino animal y la experiencia humana. Además, los arquetipos, como hemos visto, no son sólo hábitos que se repiten ciegamente sino centros de significado numinosos que crean significado, poder, propósito y dirección, orientados tanto a un futuro emergente indeterminado como al pasado condicionado habitualmente. Para Sheldrake, sin embargo, los «hábitos» del cosmos, al igual que los arquetipos, son principios creativos que dirigen la evolución y orientan el despliegue del cosmos en todos los niveles de la vida. La creatividad dentro de los campos mórficos de la naturaleza debe explicarse por

su origen definitivo en el «Campo Universal primario» del que han emergido todos los demás campos de la naturaleza durante el proceso de la evolución.[10]

Una realidad multinivelada

La teoría de la resonancia mórfica sustenta un modelo multinivelado de la realidad en el que los seres humanos son influenciados por sus propios campos mórficos individuales y por los campos mórficos de los grupos y de los sistemas más grandes a los que pertenecen: la familia, las organizaciones, la sociedad, la cultura, la especie humana, la biosfera de la Tierra, el sistema solar, la galaxia y el universo en su totalidad. Esta concepción de campos multinivelados que influyen en la consciencia humana es estrechamente coherente tanto con el modelo de sistemas del orden estratificado de la naturaleza como con la interpretación de Jung de la naturaleza multinivelada de la psique. Pues, además de su subdivisión de lo inconsciente en los aspectos personal y colectivo, Jung a menudo hace referencia a las psiques nacionales y raciales de países y razas concretos, como por ejemplo en sus análisis sobre Alemania, la India, América, Suiza y los judíos. «Dado que existen diferenciaciones correspondientes a la raza, la ascendencia e incluso la familia», señala, «existe también una psique colectiva limitada a la raza, la tribu y la familia, además de la psique colectiva "universal".»[11]

El teórico junguiano Joseph Henderson reconoce explícitamente un nivel cultural intermedio en el modelo de Jung de la psique y postula la existencia de un *inconsciente cultural*, que define como «un área de la memoria histórica que se encuentra entre lo inconsciente colectivo y el patrón manifiesto de la cultura». Según Henderson, lo inconsciente

cultural «incluye las dos modalidades, la consciente y la inconsciente, pero tiene cierto tipo de identidad que surge de los arquetipos de lo inconsciente colectivo, el cual lo ayuda a formar mitos y rituales y también promueve el proceso de desarrollo de los individuos».[12] Más recientemente, los teóricos junguianos han introducido la idea relacionada de los *complejos culturales* «basados en experiencias grupales históricas repetitivas que han enraizado en lo inconsciente cultural del grupo», algo que recuerda sorprendentemente a la noción de Sheldrake de la resonancia mórfica correspondiente a grupos y especies.[13] En otro nivel, insertado dentro del medio cultural, podemos identificar en las familias ciertas dinámicas inconscientes que se representan generación tras generación, de modo que cabe hablar legítimamente de un nivel familiar de lo inconsciente. Y, en otro nivel más, el investigador transpersonal y filósofo Christopher Bache ha explorado la existencia de un campo mórfico relativo a la especie dentro de la psique inconsciente colectiva.[14] Las cartas astrológicas se aplican a todos estos niveles: es posible dibujar cartas natales de países, organizaciones, movimientos culturales y demás, y todas ellas reflejan algo del carácter arquetípico y las cualidades del momento en que cobraron existencia.

En términos de nuestra cosmología arquetipal, pues, parece probable que todos estos campos mórficos (cada nivel de la psique y el orden estratificado de la naturaleza) condicionen las dinámicas arquetípicas del momento, modulándolas de alguna manera específica. La experiencia de los arquetipos llega al individuo mediada por las formas de expresión dominantes (los hábitos) que han surgido y se han establecido dentro de cada uno de estos niveles. Quizá resulte más evidente en el nivel sociocultural, en el cual los valores dominantes de una cultura influyen en el modo en

que los distintos principios arquetípicos se representan y se viven en las vicisitudes de la experiencia personal. Por ejemplo, si consideramos el principio arquetípico de Neptuno (asociado con la espiritualidad, el escapismo, la trascendencia de la separación individual, el ideal, lo imaginal, lo ilusorio, la fantasía, etcétera), está claro que en el mundo moderno este principio halla expresión sobre todo a través de las drogas, el alcohol, la moda, la televisión, el cine, los juegos de ordenador y cosas así, y no tanto mediante una participación fascinada en el mundo natural o en la adoración y los rituales religiosos, como ocurrió en otros períodos. Las formas dominantes de expresión del principio de Neptuno están condicionadas por los valores y modos de vida seculares, tecnológicos y consumistas de la época moderna. De forma parecida, el arquetipo de Plutón se expresaba antiguamente a través de los rituales de muerte-renacimiento o de la participación simbólica en la muerte y resurrección de Cristo, o por medio de prácticas transformadoras y catárticas intencionadas como los carnavales dionisíacos. Sin embargo, las formas culturales dominantes en el presente tienden a reforzar respuestas más problemáticas al arquetipo de Plutón: ansia de poder y lucha por el control político, o varias formas de compulsiones, obsesiones, infatuaciones o catarsis ciegas impulsadas por los instintos. Aunque no es exclusivo de la época moderna, sin las formas de expresión míticas apropiadas es más probable que los patrones de comportamiento problemáticos inconscientes vayan ganando terreno y se conviertan en habituales. Pues los arquetipos tienen formas constructivas y formas destructivas, de modo que el hecho de que el arquetipo de Plutón se manifieste como un barbarismo violento o como una transformación psicológica profunda depende del contexto y de la actitud consciente del individuo afectado. Si considera-

mos también el arquetipo de Saturno, está claro que los niveles familiar y sociocultural pueden condicionar profundamente la experiencia que tendrá una persona de este complejo arquetípico. Cada uno tenemos un código moral interno diferente, por ejemplo, que depende inicialmente de la moralidad de nuestro grupo social, nuestros valores familiares, etcétera.

A nivel cosmológico, podemos imaginar que los arquetipos planetarios correspondientes a un campo mórfico universal o psique cósmica definen el contexto temático de un momento dado, modelando el contenido arquetípico general del *Zeitgeist*. A nivel planetario, y siguiendo la sugerencia de Sheldrake, debemos pensar en un campo universal que condiciona dentro de sí toda la experiencia humana. Dicho campo universal, como campo mórfico colectivo que contiene un registro de la historia del planeta e imprime en cada uno de nosotros formas típicas de la vida humana, tal como lo imagino, define la atmósfera psicológica y cultural en la que vivimos, reflejando las dinámicas arquetípicas cambiantes del cosmos pero a la vez modulándolas de ciertas maneras particulares y culturalmente específicas.[15]

Podemos suponer que las formas de expresión dominantes de estos arquetipos, condicionadas cultural, histórica y biológicamente, están modelando el *Zeitgeist* a un nivel más específico. Y todavía a otro nivel, podemos imaginar que la nacionalidad, la raza, el género, las condiciones económicas y el entorno familiar, entre otros factores, también modulan los arquetipos. El individuo existe dentro de todos estos campos envolventes, y el primer momento en que todos ellos convergen es, por supuesto, el nacimiento biológico.

La persistencia del patrón natal

Como hemos visto, el patrón arquetípico del momento del nacimiento continúa resonando en los años siguientes, como una Gestalt activa o plantilla temática subyacente a partir de la cual se despliegan todas las experiencias de la vida. La hipótesis de los campos mórficos de Sheldrake nos ayuda a comprender este fenómeno, pues sugiere que existe un campo específico de información activa asociado a cada entidad individual. A mi modo de ver, cuando nace una persona, cobra existencia un campo mórfico resonante que en su nivel más profundo se basa en el patrón arquetípico de ese momento. Este patrón arquetípico, perteneciente quizá a un campo mórfico universal, se «imprime» o queda contenido en el campo mórfico propio de la persona en el instante de su nacimiento, y perdura a lo largo de toda su vida. Simplemente por ser parte de la totalidad cósmica, el individuo capta el patrón arquetípico de su momento natal a través de su propio campo mórfico. Estas dinámicas arquetípicas, existentes en la dimensión más profunda de un campo mórfico individual, fundamentan y estructuran la relación del individuo con todos los demás campos mórficos, entre ellos los que se relacionan con la cultura o con la especie.

Aunque no está claro de qué modo se produce exactamente este modelado o impresión arquetípica durante la experiencia del nacimiento o, en este caso, cómo se crean los campos mórficos, la investigación de Grof en psicología transpersonal sugiere que un proceso de este tipo tiene lugar realmente. Grof descubrió que, al igual que en la hipótesis del campo mórfico, los hábitos del carácter y el comportamiento perduran en la forma de lo que llamó *sistemas COEX* («sistemas de experiencia condensada»), un

concepto cuyo significado se asemeja al del concepto junguiano de los complejos.[16] Grof explica que «cada COEX tiene un tema básico que permea todos sus niveles y representa su denominador común. Las capas individuales contienen variaciones de este tema básico que se producen en diferentes períodos de la vida de la persona».[17] Por ejemplo, la experiencia de las reacciones claustrofóbicas en espacios cerrados resulta de la activación de un sistema COEX asociado a la fase del proceso de nacimiento anterior al parto, cuando el feto experimenta una sensación de constricción abrumadora en el útero. Esta experiencia puede a su vez estar relacionada con recuerdos transpersonales de experiencias de encarcelamiento o asfixia, cuyo origen se remonta a episodios tomados de nuestro pasado kármico personal y colectivo. Las experiencias biográficas de otras situaciones de confinamiento se añaden entonces al COEX, nivel tras nivel. Al observar este tipo de patrones en muchos individuos, Grof se dio cuenta de que «cada una de las constelaciones COEX parece sobreimpuesta a un aspecto particular del trauma del nacimiento y que se halla anclada en él».[18] Por tanto, los complejos arquetípicos de la personalidad adulta parecen estar relacionados específicamente con las psicodinámicas de la experiencia del nacimiento, y estos complejos se preservan y persisten modelando continuamente la experiencia individual.

En un desarrollo posterior de la teoría de los COEX, Grof y Tarnas, trabajando juntos en el Esalen Institute de California en las décadas de 1970 y 1980, realizaron el «sorprendente descubrimiento de que la naturaleza y el contenido de importantes sistemas COEX en la psique de un individuo tienden a mostrar asombrosas correlaciones con los principales aspectos planetarios de su carta astrológica natal».[19] Es decir, descubrieron que podemos interpretar,

desde una perspectiva arquetípica, los complejos o sistemas COEX de la psicología personal en términos de las configuraciones planetarias en la carta natal. Las dinámicas arquetípicas en el momento de nacer, manifestadas durante esa experiencia, generan el nivel más profundo de los sistemas COEX, que a su vez reflejan estas dinámicas arquetípicas en la psicología personal.

La teoría de Grof de los COEX y la hipótesis del campo mórfico de Sheldrake presentan por tanto formas compatibles de interpretar la retención y la re-representación continua de los temas arquetípicos asociados con el patrón del momento natal. La teoría de los COEX deriva de la investigación de la psique inconsciente en estados no ordinarios de consciencia, mientras que la hipótesis del campo mórfico se basa en el estudio de la morfogénesis de los organismos biológicos y los hábitos de la naturaleza.

Campos mórficos y el orden superimplicado

Mediante la idea explicativa del campo, Sheldrake hace posible, en principio, una convergencia de sus propias ideas con las que emergen de otras disciplinas, sobre todo en la física. El propio Sheldrake encuentra paralelismos claros: «El concepto de campo implica la existencia de analogías profundas entre los principios organizadores del reino biológico y los campos conocidos en la física». Esto ocurre especialmente porque la materia se ve ahora como «energía basada y modelada dentro de campos», y los campos mórficos, como los campos de la física, están «íntimamente relacionados con la materia».[20]

En concreto, existen áreas de congruencia importantes entre la teoría de los campos mórficos de Sheldrake y la

teoría de Bohm del orden implicado. De hecho, dada la compatibilidad inherente de sus ideas, ambos empezaron a explorar por su cuenta la posible relación entre sus hipótesis respectivas. Aunque acometer una síntesis de estas teorías resulta en esta etapa extremadamente especulativo, creo que sirve de ayuda imaginar que los campos mórficos son una dimensión del orden superimplicado; que se trata de campos de información activa que forman parte de un nivel de la realidad implícito subyacente, pero que se relacionan de manera específica con organismos que existen en el espacio y en el tiempo. Los organismos emergen de este nivel implicado (de su base generadora) y se desarrollan de acuerdo con la información contenida en el campo mórfico.

Mientras que la teoría de Bohm del orden implicado contempla el proceso en curso de la *génesis ontológica*, el nacimiento del universo, Sheldrake se centra en la *morfogénesis*, el nacimiento de los organismos biológicos. Como ya hemos visto, de acuerdo con la hipótesis de Bohm, una dimensión superimplicada de la realidad o campo mórfico universal se recrea continuamente en su totalidad a partir del holomovimiento. El mundo completo del tiempo y el espacio se proyecta fuera del holomovimiento; se despliega desde un estado implícito hasta otro explícito de acuerdo con la información activa del orden superimplicado. Podemos imaginar que un proceso similar ocurre a nivel individual, y que la morfogénesis de un organismo individual es un subconjunto del proceso más grande de la génesis del universo en su conjunto. Dentro del proceso general de despliegue que, en un proceso continuo de creación y destrucción, crea el universo manifiesto a partir del holomovimiento, podemos imaginar que un organismo individual está siendo recreado constantemente según su propio campo mórfico.

En este contexto, las ideas de Sheldrake pueden ayudarnos a vislumbrar el proceso de encarnación del patrón en la estructura al nivel del organismo individual. A mi modo de ver, la autopoiesis o autocreación de un organismo viviente no sólo se produce a través de sus procesos fisiológicos e interacciones con el entorno que tienen lugar en el espacio y en el tiempo en el orden explicado, sino que, de una manera más fundamental, sucede cuando un organismo nace continuamente en el campo del espacio y el tiempo a partir del holomovimiento. En el proceso de autocreación del universo, el organismo individual se recrea y se destruye efectivamente en cada instante, y este proceso creador está dirigido por el campo mórfico asociado con el organismo individual como parte de la dimensión superimplicada de la realidad. Los campos mórficos, creo, pueden por tanto intervenir en el nacimiento de un organismo de acuerdo con un patrón arquetípico específico vinculado al momento de nacer.

9. Individuación y evolución

El recipiente es débil y no siempre puede contenerlos,
el hombre soporta sólo de vez en cuando la plenitud de los dioses.

Friedrich Hölderlin

Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado.

Friedrich Nietzsche

Los logros de la ciencia moderna desde la revolución copernicana han sido auténticamente espectaculares y han transformado por completo la vida de miles de millones de personas, sobre todo en el primer mundo. Electricidad, automóviles, aviones, televisión, telecomunicaciones, Internet, fotografía digital... En la actualidad apenas podemos imaginar la vida sin todo eso. Como hemos visto, dos desarrollos críticos han proporcionado las bases esenciales de esta empresa científica. La filosofía cartesiana estableció un dualismo radical entre el mundo interior de la subjetividad humana y el mundo exterior de la materia, entre el yo pensante y la sustancia no pensante del mundo. Posteriormente, la mecánica newtoniana explicó las leyes fundamentales de la naturaleza que permitieron a los científicos comprender el funcionamiento del mundo exterior y, de este modo, medir, predecir y controlar sus procesos y operaciones. El mundo exterior parecía ser perfectamente comprensible en sus propios términos sin necesidad de hacer referencia a los pensamientos, sentimientos y deseos huma-

nos. Había nacido la objetividad científica, y la eficacia de la ciencia quedó poderosamente demostrada por el dominio sin precedentes del hombre sobre la naturaleza alcanzado a partir de la Revolución industrial.

Una consecuencia de la filosofía cartesiana es que los seres humanos se vieron como habitantes de dos mundos separados pero conectados misteriosamente: a uno se podía acceder mirando al exterior con los sentidos; al otro, mirando al interior introspectivamente. La interioridad humana se fue tornando cada vez más en la única vía para abordar las dimensiones sagrada y espiritual de la vida y para acceder a ellas, y eso si se las llegaba a considerar. Ya hemos señalado que el mundo material se veía como enteramente inconsciente, desprovisto de valor espiritual y significado intrínseco, formado tan sólo por materia inerte que se movía mecánicamente por el efecto de fuerzas externas. La ciencia y la espiritualidad se separaron. Lo sagrado se divorció de la materia. El cosmos perdió su embeleso.

Fue en este contexto en el que surgió la psicología analítica, primero para intentar aliviar los síntomas de psicopatología y más tarde, con la obra de Jung en particular, para ayudar a los individuos modernos a encontrar su propio sentido del significado y propósito espiritual, basado no en ortodoxias religiosas anticuadas, ni en la razón, sino en la relación viviente con los dinamismos arquetípicos en las profundidades de la psique inconsciente. Mucha gente llegó a creer que en la psicología de Jung descansaba la promesa de una nueva forma de espiritualidad que prestaría un buen servicio a la humanidad en el mundo occidental poscristiano.

Sin embargo, aunque la psicología de Jung ha ejercido una gran influencia en muchas áreas de la cultura occidental (incluyendo la psicoterapia, la mitología, los estudios religiosos y las artes), sus ideas han sido en general rechazadas

por la comunidad científica. Uno de los principales motivos es que no ha existido dentro de las ciencias físicas ninguna teoría o prueba ampliamente aceptada que apoyara el modelo junguiano de la psique. Por ello, a pesar de los grandes esfuerzos de Jung para apelar a la mentalidad científica moderna mediante el intento de dotar a su psicología de una base empírica firme, sus ideas han sido incapaces de tender un puente sobre el abismo conceptual que separa las humanidades (incluidas las artes y la religión) de las ciencias. Por rico que fuese el paisaje interior revelado por Jung, la ausencia de corroboración por parte de las ciencias físicas llevó a interpretarlo como algo de poca o ninguna importancia para nuestra comprensión del mundo exterior.[1]

Una consecuencia directa es que el proceso de individuación se suele ver como un proceso totalmente interno, que afecta a la psique del individuo pero más allá ejerce poca o ninguna influencia. La individuación puede alterar nuestras relaciones personales inmediatas o nuestra vocación y, por consiguiente, tener un impacto externo en el mundo en general, pero casi siempre se considera tácitamente que la transformación psicológica en sí que ocurre durante la individuación no guarda relación alguna con los contextos más amplios dentro de los cuales se produce dicha transformación. Como un reflejo de los parámetros filosóficos antropocéntricos, cartesianos y kantianos que han definido la visión del mundo moderna, y en los que Jung enmarcó sus ideas, el proceso de individuación no ha sido expresado en términos de su relación con la cultura en general, con la psique colectiva o con la comunidad terrestre. Más fundamentalmente, la individuación no se ha situado en un contexto cosmológico, y aunque se trata de un proceso de crecimiento, adaptación y cambio, no se ha ligado explícitamente a la evolución natural.

En este capítulo exploraremos dos perspectivas que, en conjunto, pueden ayudar a rectificar esta carencia: la cosmología evolutiva y cristología de Teilhard de Chardin y las ideas del cosmólogo matemático Brian Swimme. Está claro que si pretendemos emprender una interpretación cosmológica de Jung, resulta esencial comprender la relevancia cosmológica de la individuación. Nuestro objetivo aquí es considerar cómo la individuación y la evolución pueden ser vistas desde la cosmología arquetipal.

Teilhard fue un sacerdote jesuita y paleontólogo de alto nivel que escribió principalmente en la primera mitad del siglo XX e intentó realizar una síntesis brillante, si bien polémica, del catolicismo y la biología evolutiva moderna. En su obra más famosa, *El fenómeno humano*, y en muchas otras menos conocidas, Teilhard presentó su visión de la espiritualidad inherente de la materia e intentó situar la emergencia y el propósito de la especie humana dentro del contexto de un universo en evolución, para interpretar lo humano como una expresión emergente de la cosmogénesis.[2]

Las ideas de Teilhard han sido extremadamente influyentes en la visión cosmológica de Brian Swimme. Mediante la observación de los procesos cósmicos patentes en la formación del universo, las estrellas, las galaxias y los sistemas solares, en el proceso geológico que creó la Tierra e hizo aparecer la vida, y en los organismos celulares y los patrones de la vida animal, Swimme ha identificado un conjunto de «poderes cosmológicos» fundamentales evidentes dentro de todos estos procesos y formas. Estos «poderes del universo», sugiere, también se manifiestan en las inclinaciones e impulsos básicos que modelan la experiencia humana; de hecho, hoy están actuando a través de nosotros en una nueva fase del proceso evolutivo.

Aquí, reuniendo primero las ideas de Jung y de Teilhard, esbozaremos una interpretación del proceso de individuación en cuanto a su importancia cosmológica y evolutiva. Entonces podremos explorar cómo una interpretación de la forma «homonizada» de los poderes cosmológicos identificados por Swimme puede contribuir a esquematizar las dinámicas arquetípicas esenciales de la individuación. Lo que propongo es que a través de este proceso de individuación los seres humanos, confiriendo una forma de expresión humana única a los principios cosmológicos, pueden comprender y hacer realidad un sentido más profundo de la identidad cosmológica.

Comparación entre Jung y Teilhard de Chardin

Cualquier síntesis de las teorías de dos pensadores originales presupone cierto grado de congruencia entre sus ideas. En el caso de Jung y Teilhard, la valoración de sus respectivas metodologías, objetivos y trasfondos nos da buenos motivos para creer que, en efecto, tal congruencia existe y que, por tanto, una síntesis puede ser tan viable como fructífera.

Ambos provenían de un entorno cristiano: el padre de Jung era un sacerdote protestante en Suiza, mientras que Teilhard se crió y educó en la orden jesuita en Francia.[3] A lo largo de toda su trayectoria, se interesaron profundamente por el cristianismo y la interpretación de las escrituras bíblicas. Los dos tuvieron durante la Primera Guerra Mundial experiencias profundas que les cambiaron la vida: Teilhard en el servicio militar activo en las trincheras; Jung en su «confrontación con lo inconsciente», una enfermedad creativa de la que surgieron muchas de sus más hondas visiones

sobre la naturaleza de la psique. Ambos tenían formación en ciencias de la naturaleza: Jung en psiquiatría médica; Teilhard en geología, paleontología y zoología. En consecuencia, los dos eran empiristas en el sentido más amplio del término. También eran fenomenólogos: Teilhard estaba interesado en encontrar una explicación de los fenómenos observados en los procesos del mundo exterior; Jung, en los procesos de la psique. A ambos les preocupaba apasionadamente la futura dirección espiritual de la humanidad, y cargaron sobre sus espaldas con la tarea de contrarrestar la ausencia de sentido causada por la tendenciosa racionalidad extravertida (Jung) y la frustración, la apatía y la pérdida de energía vital provocada por una perspectiva religiosa anticuada que ignoraba la evolución (Teilhard). Los dos deseaban restaurar y revitalizar el cristianismo mediante una reinterpretación de sus doctrinas centrales, y se mostraron ambivalentes sobre el valor de las ideas religiosas orientales para el Occidente moderno, ahora global –una preocupación compartida por Gebser, Campbell, Eliade y otros–. No es de extrañar que, dados sus antecedentes, ambos pensadores pretendieran tender un puente entre la ciencia y la religión. Y por último, pero no menos importante, aunque ninguno de los dos hizo referencia explícita a las ideas del otro, al parecer coincidían en apreciar genuinamente sus respectivas obras. Claude Cuénot, biógrafo de Teilhard, cuenta que un parapsicólogo holandés que visitó Nueva York en la década de 1950 quedó «enormemente impresionado por su [de Teilhard] amplio conocimiento y aprecio de las teorías de Jung», quien, según remarcó el propio pensador francés, «tenía algo en común con él».[4] Jung parecía también impresionado con Teilhard. Una anécdota relatada por Miguel Serrano pinta a Jung al final de su vida sosteniendo una copia de *El fenómeno humano* y declarando que «es un gran

libro».[5] Evidentemente, si estos testimonios son fidedignos, los dos hombres debieron de encontrar en la obra del otro ideas similares o compatibles con las propias. Por supuesto, hay también diferencias notables entre Jung y Teilhard, pero más bien hacen que sus enfoques sean complementarios, no discordantes. Según la propia tipología psicológica de Jung, Teilhard adoptaba en sus actividades intelectuales un enfoque predominantemente extravertido, mientras que el de Jung era más introvertido. Las áreas de interés de Teilhard eran la materia, la naturaleza y el mundo exterior, que enseguida le mostraban su interioridad inherente y su esencia espiritual. A la inversa, la introversión de Jung lo llevó a centrarse en lo interno, en la psique, aunque en última instancia, como hemos visto, reconoció la interconexión fundamental de la psique con la naturaleza del mundo a través de sus especulaciones filosóficas sobre las implicaciones de la sincronicidad. Sus diferentes epistemologías son también complementarias: Jung era un observador psicológico circunspecto, pero su kantianismo le impedía en gran medida aplicar al cosmos sus descubrimientos sobre la psique, mientras que Teilhard, desde el principio, no observó ninguna dicotomía fundamental entre los mundos exterior e interior. Las ideas de Teilhard pueden por tanto resultar útiles para compensar (por usar el término de Jung) las limitaciones epistemológicas del enfoque junguiano, al igual que Jung podría darle a la visión global de Teilhard la sofisticación psicológica de la que carece.

El ego y el nacimiento del pensamiento

Para nosotros es difícil apreciar hasta qué punto fue trascendental la transformación evolutiva que desencadenó la

aparición del pensamiento. Por suerte, la película de Stanley Kubrick *2001: Una odisea del espacio* nos proporciona una imagen memorable de este acontecimiento con su representación cinematográfica de los primeros homínidos vislumbrando en un momento de revelación imaginativa el modo de usar huesos animales como armas primitivas para subyugar a sus presas. Ahí comienza, como describe la narrativa de la película, el viaje fantástico de la evolución humana a lo largo de milenios, que culmina con la inolvidable y enigmática imagen de un bebé flotando en una burbuja cósmica que hace las veces de útero. Lo que empieza con el nacimiento del pensamiento concluye con lo que parece ser el nacimiento de algún tipo de nuevo ser cósmico.

Es algo parecido a este viaje lo que se describe en la cosmología evolutiva de Teilhard cuando, dentro del contexto de su visión general, asume la importancia de la evolución en la aparición del ser humano. Con el nacimiento del pensamiento en la especie humana, Teilhard se da cuenta de que se estaba produciendo una metamorfosis asombrosa: el universo empezaba a ser consciente de sí mismo.

Fue la aparición del pensamiento en los humanos lo que precedió e hizo posible el desarrollo del complejo del ego, el centro psicológico de la personalidad en el que se enraíza el sentido del «yo», el *locus* de la identidad y la voluntad. El complejo del ego es la sede de la consciencia autorreflexiva; es la base de lo que parece ser la característica capacidad humana para conocer lo que conocemos. En la extensa evolución cosmológica, el ego es un desarrollo extremadamente reciente. Por lo visto surgió de un proceso que Teilhard describe como «plegarse» en uno mismo en un acto de reflexividad. Mediante este proceso, los humanos cobran consciencia de sí mismos como seres autónomos e independientes. El nuevo mamífero pensante, poseído por

la incipiente consciencia de su propia existencia, se centra cada vez más, conforme pasan los siglos, en la realidad de su ser, en su propia identidad. Alejándose de la espontaneidad y la naturalidad de sus fundamentos instintivos, el humano entró en un nuevo mundo interior de pensamiento, reflexión y simbolización, y el ego racional se convirtió en el principal foco y objetivo de la agencialidad en este mundo. Según se desarrollaba la consciencia reflexiva, las energías que fluían a través de la vida humana y que podían descargarse instintiva e inconscientemente en los actos vitales se fueron limitando, restringiendo y disciplinando cada vez más para cumplir los requisitos de la vida en comunidad, con reglas y códigos de conducta que había que obedecer para que el grupo sobreviviera. Desde fuera, como señaló Freud, se veía ciertamente una incongruencia, si no un conflicto declarado, entre la civilización humana y la naturaleza, y la autoconsciencia reflexiva debió de desarrollarse como resultado de esta tensión.[6]

Sin embargo, la estructura del ego que surgió como portadora de la sensibilidad consciente no parece ser el estado final del desarrollo psicológico humano, tan sólo un puente hacia algo más grande, hacia una nueva identidad más profunda. Como en el nacimiento del pensamiento, nuestra época vive una transición evolutiva crítica. Participamos de un cambio radical en la estructura psicológica del humano, una transformación cuyos propósitos y consecuencias definitivos no podemos anticipar totalmente.

La dimensión psicológica de la evolución

Para Teilhard, la transformación que tuvo lugar en los primeros humanos con el nacimiento del pensamiento

afectó en realidad al planeta entero, lo que marcó el comienzo de la *noosfera*, un «envoltorio» pensante que rodea la Tierra. Según la imaginó, cuando los humanos empezaron a pensar, el planeta había desarrollado una «capa» o «piel» pensante que envolvía la biosfera y la geosfera.[7] Esta conexión entre transformaciones a gran y pequeña escala, corroborada por la cosmología y la física modernas, es de hecho un principio general en la visión de Teilhard: un cambio a nivel individual y microcósmico es simultáneamente un cambio en el macrocosmos planetario e incluso en el universal. Existe una correspondencia fundamental entre la parte individual y el todo. Con ecos claros de la máxima hermética de la correspondencia microcosmos-macrocosmos, Teilhard observa que «la menor molécula es, en naturaleza y en posición, una función del proceso sideral completo».[8] El universo, argumenta, debe verse como un movimiento evolutivo único, no como una amalgama de entidades individuales o átomos que experimentan por separado una transformación evolutiva. No debemos abordar la evolución desde una perspectiva cartesiano-newtoniana, sino en términos de las ideas de la ciencia posmecanicista moderna, que, como ya hemos visto, ha demostrado que el universo es una totalidad única e ininterrumpida cuyas partes están radicalmente interconectadas y son interdependientes.

La evolución, como la definió originalmente Darwin, está impulsada por la adaptación de un organismo a su entorno. El naturalista inglés descubrió que la evolución avanza mediante procesos de selección natural de variaciones hereditarias, entre las cuales sólo se conservan aquellas que se adaptan bien al entorno. Las especies que mejor se adaptan son las que prosperan en un mundo caracterizado por «la supervivencia del más apto». El *Homo sapiens*, según esta hipótesis, evolucionó en una larga serie de muta-

ciones hereditarias, que el entorno seleccionó naturalmente. Más tarde, el neodarwinismo, surgido de los trabajos de Gregor Mendel, reformuló esta teoría original para incorporar la genética en la explicación de las mutaciones hereditarias en los organismos. La evolución fue vista a partir de entonces como algo que ocurría a través de variaciones aleatorias en la estructura genética del ADN durante el proceso reproductivo.

Sin embargo, como señala el teórico de sistemas Erich Jantsch, un grave defecto de las teorías darwiniana y neodarwiniana es que no tienen en cuenta el hecho de que el entorno en el que evoluciona un organismo también está evolucionando; no permiten la *coevolución* de organismo y entorno. La teoría evolutiva de sistemas, en cambio, se formula alrededor de la interconexión «en el espacio y el tiempo de todas las dinámicas naturales». «El paradigma emergente de la autoorganización», de acuerdo con Jantsch, «permite elaborar una visión basada en la interconexión de las dinámicas naturales, a todos los niveles, de los micro y los macrosistemas en evolución.»[9] Dada la interconexión inherente al universo, es imposible abstraer la evolución de una entidad de su entorno. La evolución de cualquier forma de vida debe considerarse en el contexto de un universo que evoluciona, cuya estructura no es estática ni inmutable como se había supuesto anteriormente. La teoría evolutiva de sistemas está por tanto orientada al proceso, en el sentido de que reconoce la «supremacía lógica de los procesos sobre las estructuras espaciales», enfatizando la naturaleza dinámica de la realidad y el hecho de que los organismos son sistemas en proceso de ser.[10] El universo mismo es uno de estos sistemas.

De este modo, cualquier debate sobre el curso futuro de la evolución *humana* debe enmarcarse en un contexto

universal. Desde el punto de vista de Teilhard, la naturaleza humana debe interpretarse primordialmente como un *fenómeno cosmológico*; como la última mutación evolutiva de una serie que comenzó con el nacimiento de las galaxias y las estrellas en las primeras fases del universo. Teilhard veía la especie humana como un modo particular de expresión (un «fenómeno») de la Tierra y, por inferencia, del universo. Desde esta perspectiva, pues, en vez de considerar el proceso de individuación como una transformación sólo humana, deberíamos verlo en primer lugar y principalmente como una transformación cosmológica. El proceso de individuación no les ocurre sólo a los seres humanos individuales aislados, sino al cosmos entero a través de estos individuos.

Al igual que el nacimiento del pensamiento marcó un avance evolutivo trascendental del universo en su totalidad, el proceso de individuación, mediante el cual se establece una nueva estructura psicológica y un nuevo centro capaz de reflejar y expresar la totalidad, es otro salto evolutivo sin precedentes. Lo que ahora está ocurriendo con la consciencia humana individual a través de las transformaciones personales que experimenta mucha gente no es un proceso arbitrario desconectado de lo que sucede en el cosmos o de los cambios evolutivos anteriores; más bien, la cosmología evolutiva de Teilhard nos ayuda a ver que estas transformaciones personales son una continuación de la evolución y que están conectadas íntimamente con el contexto cosmológico en el que se producen.[11]

Por supuesto, es extremadamente difícil imaginar en estos términos nuestras transformaciones psicológicas personales. Aunque la física moderna ha demostrado que el universo es una totalidad interconectada y continua, todavía interpretamos habitualmente el mundo como una colección

de partes separadas; nos resulta extraño imaginar las vidas humanas individuales como expresiones del cosmos. Nos hemos acostumbrado tanto a ver a la gente y a las cosas en términos abstractos y atomistas, como entidades radicalmente separadas contra un entorno de fondo fijo, que cuesta ir más allá y aplicar la totalidad desvelada por la física a nuestra interpretación de la experiencia humana. Nuestra visión de la realidad, sustentada en lo que nos dictan el sentido común y la mayor parte de nuestro conocimiento teórico, sigue estando totalmente condicionada por la imagen del mundo cartesiano-newtoniana. La perspectiva de Teilhard representa por consiguiente un correctivo, tanto para este paradigma como para el antropocentrismo humanista de la época moderna, en el que lo humano, y no el cosmos, es la medida de todas las cosas. El enfoque de Teilhard le da la vuelta a la forma habitual de ver las cosas, concediendo prioridad a la totalidad, al cosmos, frente a la parte, a lo humano.

Esta interpretación de la individuación como una transformación evolutiva del cosmos implica necesariamente la existencia de una dimensión psicológica de la evolución, al menos a nivel humano, y Teilhard estaba ansioso por afirmarlo. Aunque quizá va demasiado lejos cuando sugiere que «debemos considerar la evolución algo *principalmente* psíquico» (ya que el aspecto material de la evolución tiene sin duda la misma relevancia), su punto de vista es importante porque sitúa la transformación psicológica humana y la evolución cosmológica en el mismo *continuum.*[12] Desde la perspectiva de Teilhard, el «impulso principal» de la evolución está localizado ahora en «las zonas de espontaneidad psíquica tanto individual como colectiva», lo que implica que la individuación, a nivel personal, y la evolución de la consciencia, a nivel colectivo, son la punta de lanza de la siguiente

fase del recorrido completo de la evolución cósmica.[13] Para Teilhard, la interioridad estaba presente en la evolución del universo desde el mismo principio, al menos en potencia. El «interior», según Teilhard, es la «cara psíquica de [...] el material del cosmos»; las dimensiones interior y exterior, como hemos visto, son «coextensivas».[14] Así pues, lo que se está individuando es en cierto sentido la mente-materia original del universo, que después de 13.800 millones de años de evolución ha adquirido forma humana.

Teilhard atribuye a la materia intencionalidad, oculta dentro de las transformaciones estructurales externas observadas en el transcurso de la evolución. Para él, esta intencionalidad es la acción invisible de la energía *radial* (psicoespiritual). Argumenta que la evolución no se puede entender propiamente teniendo en cuenta tan sólo el exterior de las cosas, centrándose en las relaciones causales externas y en la energía *tangencial* (física). También Jung descubrió en sus exploraciones de la psique una «intención» u «orientación hacia la meta» en lo inconsciente, como mostró el examen realizado durante un largo período del contenido de los sueños y las imágenes fantásticas de sus pacientes. Llegó a la conclusión de que los seres humanos están siendo desplazados hacia un estado de totalidad, hacia la realización de ese centro profundo al que denominó el sí-mismo. Aunque no llegó a conectar explícitamente la individuación con la evolución, Jung relacionó los procesos psicológicos con la intencionalidad en la naturaleza. Pensó que la psique es análoga a un sistema vivo y que manifiesta un impulso teleológico que parece estar presente en todos los procesos vivientes:

> La vida es un proceso de energía. Como cualquier proceso de energía, es en principio irreversible y por tanto se dirige a

una meta [...]. La vida es teleología por excelencia, es la persecución intrínseca de una meta, y el organismo viviente es un sistema de objetivos dirigidos que buscan cumplirse a sí mismos. El final de todos los procesos es su meta.[15]

Y así, igual que Teilhard aplicó su interpretación de la evolución a determinar la posible dirección futura de la transformación psicológica de la especie humana, Jung halló en su exploración de las profundidades de la psique humana pruebas de una especie de evolución interior. Si los individuos participan de este proceso, sostenía, sus vidas adquirirán un sentido enormemente satisfactorio y así contrarrestarán la tendencia de la mentalidad materialista moderna y la sociedad de consumo a fomentar la alienación y la ausencia de significado.

De manera parecida, Teilhard consideraba que el despertar del humano a la realidad de la evolución era fundamental para la siguiente fase de la propia evolución. «Nos hemos vuelto conscientes del movimiento que nos transporta», declaró, y si nos alineamos con ese movimiento será posible activar reservas profundas de energía y restaurar en la experiencia humana un «entusiasmo» del que carece a menudo.[16] La individuación puede ser entendida por tanto como la transformación involucrada en el proceso de alinearnos conscientemente con el movimiento evolutivo del cosmos. A través de este proceso, la consciencia humana individual, con su propia voluntad y sus propias intenciones, propósitos y deseos, es capaz de alinearse con la voluntad cósmica o, como se ha concebido tradicionalmente en términos religiosos, con la Voluntad de Dios, el *logos* o el *Tao*. Un desafío fundamental al que se enfrentan los individuos que emprenden este proceso es el de encontrar e integrar las energías latentes y primordiales del cos-

mos cuando se activan y volcarlas en la experiencia humana consciente.

Alquimia y hominización

Para Teilhard, el trayecto futuro de la evolución verá «la progresiva espiritualización filética en la civilización humana de todas las fuerzas contenidas en el mundo animal». Este «gran proceso de sublimación», creía, equivale a la hominización de los poderes del universo, lo que significa que tales poderes asumen forma humana.[17] Jung describe el mismo proceso como la transformación, durante la individuación, del poder instintivo de lo inconsciente a través de su encuentro con el ego consciente. Es función del ego, con su capacidad de discernimiento crítico y juicio moral (modelada a lo largo de los siglos por la diferenciación entre el bien y el mal en las religiones del mundo), humanizar o espiritualizar los instintos. Sin la intervención imprescindible del individuo, las energías primordiales y las fuerzas del mundo animal, que ahora recorren al ser humano, se expresarían probablemente de forma ciega y destructora, o simplemente en línea con los patrones de comportamiento habituales de la propia cultura, lo que es una perspectiva desoladora en nuestra época consumista.

Quizá el tema principal de los tres grandes volúmenes que Jung dedicó a la importancia psicológica de la alquimia es el proceso por el cual las energías instintivas se elevan hasta el nivel de la consciencia y se transforman. Como hemos visto, al establecer un diálogo creativo de las emociones, deseos e instintos con la parte de la personalidad que se ocupa del pensamiento racional, Jung creía que tanto el ego como los instintos podían ser transformados y que la

psique se reorganizaría alrededor del sí-mismo. De nuevo, este proceso no sólo es relevante para el individuo, sino que también reviste una profunda importancia macrocósmica. Si Jung tiene razón, uno de los principales retos espirituales de nuestra época es dirigir nuestra atención al dominio material, largo tiempo desatendido, para extraer su divinidad inherente. Bajo la influencia de su estudio sobre los alquimistas y los gnósticos, Jung sugiere que es a través de la individuación como el espíritu «aletargado» inherente a la naturaleza podría ser liberado en la consciencia y transformarse. Aunque lo expresa en un lenguaje diferente, es lo mismo que Teilhard, en líneas generales, estaba intentando hacer.

Sin embargo, antes de que cualquier transformación de ese tipo pueda producirse, ha de ocurrir lo que Teilhard denomina la activación de la energía: el despertar de aquellos potentes impulsos primordiales hacia la libertad y la emoción excluidos habitualmente de la experiencia humana. Una vez activados, estos impulsos, sobre los que el individuo nunca ha sido capaz de actuar, salen a la superficie con toda la urgencia que acompaña a la liberación súbita; todos los sueños y anhelos no realizados, de los que guarda un vago recuerdo, inundan la consciencia; todos los impulsos poderosos hacia el placer intenso y la profundidad de la experiencia, que antes no habían podido expresarse, aprovechan su oportunidad de gratificación. Para el ego acostumbrado a ser el amo de su propia casa, el encuentro con el poder de la psique inconsciente, rebosante de deseos y miedos, puede ser una experiencia terrorífica. Ya se haga por accidente, ya de forma intencionada, desatar los impulsos largo tiempo reprimidos en la psique, los poderes titánicos enterrados en ella, puede experimentarse como un diluvio vengativo. Podemos vernos arrastrados fácilmente

por una fuerza que nos conduce a la pérdida de nuestra humanidad.

La llamada de Teilhard a la activación de la energía humana y a la renovación de la fe resulta admirable. Sin embargo, aunque el pensador francés defendía y profetizaba la hominización de estas energías, no tuvo en cuenta adecuadamente las inmensas dificultades psicológicas y los peligros inherentes a este proceso. Por suerte, el ingenuo optimismo de Teilhard en este tema admite ser atemperado por la cautela de Jung. Éste tenía plena consciencia de los peligros que entrañaba la activación de las energías de lo inconsciente, sobre todo en una sociedad que ya no se guiaba por un código moral religioso y estaba mal preparada, tanto moral como psicológicamente, para manejar esas energías. A nivel individual, la activación de lo inconsciente (que, en términos junguianos, es en efecto lo que Teilhard estaba buscando) puede ser extremadamente dañina, resultando en inflación psíquica, posesión, psicosis e incluso esquizofrenia. A nivel colectivo, como han demostrado con creces las dos guerras mundiales del siglo XX (de las que Teilhard había sacado cierta inspiración inicial), la activación de las energías instintivas de lo inconsciente, sin el suficiente discernimiento moral, puede acabar en una orgía de violencia y baños de sangre, una especie de catarsis temporal colectiva más que una transformación genuina.

La tendencia a la activación de las energías instintivas que resultan en inflación o incluso posesión sólo admite ser equilibrada, pensaba Jung, por un disciplinado compromiso moral con la individuación. Compensando la fuerza abrumadora de los instintos y las energías primordiales, debemos sintonizarnos con el impulso profundo, centralizador y holístico del sí-mismo.

Convergencia, personalización y la totalidad

Teilhard reconoce también la emergencia necesaria de este principio centralizador y unificador. Con lo humano, argumenta, «el juego externo de las fuerzas cósmicas [...] opera hacia una concentración de energías de la consciencia». Teilhard sostiene que actualmente experimentamos «el nacimiento de cierto centro único a partir de los haces convergentes de millones de centros elementales dispersos por la superficie de la tierra pensante». Aspiramos, sugiere, a una «síntesis de centros». Y nuestro reto personal es «establecer, en todos y cada uno de nosotros, un centro absolutamente original en el que el universo se refleje a sí mismo de una manera única e inimitable».[18]

Esta postura está notablemente cerca de la defendida por Jung, según la cual el sí-mismo que debe realizarse en las profundidades de la psique individual es simultáneamente algo parecido a un centro universal. «El sí-mismo no está sólo en mí», declaró Jung, «sino en todos los seres, como Ātman, como Tao.»[19] Como *Ātman*, el sí-mismo es algo parecido a la manifestación individualizada del territorio espiritual llamado *Brahman* en el hinduismo; como el *Tao*, el sí-mismo se asemeja a un principio de orden cosmológico, armonía dinámica e integración.

Huelga decir que esta interpretación de la naturaleza del sí-mismo es altamente compatible con la interpretación cosmológica de las ideas de Jung desarrolladas en capítulos anteriores. De hecho, las implicaciones de los fenómenos sincronísticos y las correlaciones astrológicas sugieren que el sí-mismo puede ser considerado no sólo el centro y la totalidad de la psique individual, sino también el principio organizador e integrador de un inconsciente universal o psique cósmica. De este modo, es el sí-mismo, o algo parecido,

lo que debe de cimentar y orquestar la correspondencia entre los movimientos planetarios y las dinámicas arquetípicas de la experiencia humana, impulsando la evolución de la consciencia humana por medio de los arquetipos cosmológicos de manera muy semejante a como, a nivel personal, el sí-mismo ejerce de principio teleológico integrador y transformador dentro de la psique individual.

Tanto Jung como Teilhard intentan resolver conceptualmente una tensión entre centro o profundidad, por un lado, y completitud o totalidad, por el otro, en sus respectivas consideraciones sobre el futuro desarrollo psicológico humano o evolución cósmica. El sí-mismo, desde la perspectiva de Jung, es a la vez centro y circunferencia de la psique; es la totalidad y el centro de esa totalidad. El sí-mismo, como hemos visto, es lo que «compele al hombre hacia la totalidad». Teilhard conecta también la profundidad interior con la totalidad. «El sentimiento de la importancia del todo», observa, «hunde sus raíces en las más lejanas y más secretas profundidades de nuestro ser.» Esto es mucho más que una concepción intelectual de la totalidad, por supuesto, ya que, como lo expresa Teilhard, «el hombre no es atraído hacia la Unidad (es decir, la Totalidad) sólo por la razón, sino por la plena fuerza de todo su ser».[20] Es a través de la hondura de nuestra propia interioridad como entramos en la interioridad del cosmos y empezamos a alinearnos con la dirección evolutiva del todo.

Tanto Jung como Teilhard pensaban que el ser humano está conectado con lo divino mediante este centro profundo y el movimiento hacia la totalidad, aunque Jung es más cauto en sus afirmaciones. Describe el sí-mismo como la imagen de Dios encarnada. Teilhard, por su parte, creía que Dios influye en el cosmos a través del propio centro interior profundo del individuo. Dios actúa «en el centro de

cada elemento individualmente» mediante la energía radial. De este modo, la acción creativa de Dios parece invisible, pues da la impresión de haberse originado únicamente en el interior del individuo. Desde esta perspectiva, explica Teilhard, «la creación no es una intrusión periódica de la Causa Primera; es un acto coextensivo con la duración total del universo. Dios ha estado creando siempre desde el principio de los tiempos, lo que, visto desde el interior de su creación, [...] adquiere la forma de una transformación».[21] Ambos pensadores concebían el centro de la interioridad en términos religiosos. «Existe un centro», argumenta Teilhard, «que es el centro de todos los centros», y lo equipara al Omega y a Cristo.[22] De forma parecida, para Jung, tanto Cristo como Buda eran símbolos del sí-mismo, pues proporcionan dos de los mejores ejemplos de una vida humana en la que el ego queda subordinado a los dictados del sí-mismo.

Jung y Teilhard coincidían en que el establecimiento de este nuevo centro de una totalidad mayor sólo puede ser alcanzado a través del desarrollo creciente de la consciencia del ego y no mediante la disolución de la separación individual. Debe llegar a través de una diferenciación aún mayor de la psique (Jung) y una personalización aún mayor (Teilhard). Por medio de la personalización, que para Teilhard casi equivale al amor («la afinidad del ser por el ser»), la integridad de la parte individual se preserva, o incluso se desarrolla, a través de la comunión profunda con los demás, de un centro a otro.[23] De hecho, la visión de Teilhard es la de un universo entero encendido de amor, un universo «amorizado», en el que cada elemento constituyente está personalizado por completo. Este énfasis en el desarrollo creciente de la persona humana, que va en contra de muchas concepciones orientales de la realización espiritual, consti-

tuye la única posición, argumenta Teilhard, que es consistente con la tendencia del universo, observada en distintas etapas de su evolución, a centrarse en sí mismo, a promover una mayor diferenciación y una mayor complejidad de organización. De este modo, la persona humana no debe trascender en algún tipo de unidad impersonal, como ocurre en el panteísmo o en ciertas religiones orientales, sino ser retenida, afirmada y desarrollada. Para Teilhard, la personalización se extiende más allá de lo humano hasta el cosmos completo. Cada átomo, sugiere, está en proceso de ser personalizado.

Por otro lado, tanto Jung como Teilhard tienen cuidado de advertir sobre los peligros de un individualismo espurio o excesivo en vez de la auténtica individuación o personalización. Mientras que el individualismo puede llevar al aislamiento solipsista, la auténtica individuación conduce, en palabras de Jung, a la «comunión absoluta, vinculante e indisoluble con el mundo entero».[24] Teilhard argumenta que el individualismo (centrarse únicamente en uno mismo o en una selecta élite) es contrario a la naturaleza real del cosmos, en el que todas las cosas están implicadas e interconectadas mutuamente. La consecuente fuerza del razonamiento de Teilhard es que basa su prescripción para la redención espiritual humana en su análisis de la ontología, que a su vez deriva de la observación científica. Teilhard recurre a su comprensión de las transformaciones estructurales previas del universo como fundamento para sus reflexiones sobre el papel del ser humano en el universo.

Quizá como reflejo de sus diferentes temperamentos, Jung, al proclamar la importancia crítica del individuo como portador de la espiritualidad, enfatiza mucho más que Teilhard la naturaleza solitaria del viaje espiritual. Teilhard ve la espiritualidad sobre todo en función de la rela-

ción, de la comunión. Sin embargo, teniendo en cuenta el juicio crítico de Jung acerca del camino espiritual aislado y alienado de Nietzsche, esta diferencia parece ser más bien una cuestión de énfasis que un desacuerdo fundamental. En una sociedad secular organizada principalmente en torno a las preocupaciones económicas, Jung repara en que el individuo debe tener la voluntad de portar en solitario la antorcha de la consciencia y la chispa de la auténtica identidad individual, hasta que llegue un momento, podríamos añadir, en que las comunidades de personas individuadas afines puedan reunirse y aunar sus fuerzas, tanto directamente viviendo en comunidades como indirectamente a través de la influencia psicoespiritual invisible de la noosfera en desarrollo.

Religión: Oriente y Occidente

«En tiempos históricos», declara Teilhard, «el eje principal de la antropogénesis ha atravesado Occidente.» Es ahí donde «una neohumanidad ha estado germinando».[25] Mientras que esta creencia puede ser en parte el reflejo de un eurocentrismo tácito en el pensamiento de Teilhard, su ambivalencia con respecto a las religiones orientales es una posición que comparten Jung y una serie de otros pensadores occidentales destacados. De hecho, aunque procede de la tradición hindú, Sri Aurobindo admite que la cualidad negadora del mundo de las religiones indias (el apartarse del mundo en la búsqueda de una experiencia de iluminación de la divinidad trascendente) necesitaba ser parte de un «yoga integral» más inclusivo que reafirmara el despliegue evolutivo de lo divino y la transformación del cosmos en el tiempo y el espacio como algo fundamental para la espiri-

tualidad humana. La realidad de la evolución no puede pasarse por alto en ninguna concepción espiritual satisfactoria del mundo.

Según Teilhard, el valor de la religión, ya venga de Oriente o de Occidente, depende de su poder para activar la energía humana hacia el avance de la evolución: «En un sistema de cosmo-noo-genesis [es decir, de creación cosmológica], el valor comparativo de los credos religiosos puede medirse por su respectivo poder de activación evolutiva».[26] El énfasis escatológico e histórico del cristianismo, según esta definición, quizá lo convierta en la religión que más fácilmente se presta a una reinterpretación evolutiva. Las religiones orientales, por el contrario, habitualmente renuncian al valor (de hecho, en algunos casos, incluso a la realidad) del tiempo y de la historia, enfatizando en su lugar el territorio eterno de la realidad (hinduismo), la impermanencia esencial y la vacuidad de todas las cosas (budismo) o los patrones y los ritmos de la naturaleza repetidos cíclicamente (taoísmo). De todas las religiones del mundo, el cristianismo es tal vez la más orientada al futuro, ya que, a pesar de su pronunciada ultramundanidad, reafirma el valor del proceso histórico-temporal como un movimiento hacia algún punto final futuro (la Segunda Venida, por ejemplo), dotando así de significado a la historia. Aunque podríamos sospechar que al favorecer el cristianismo en detrimento de otras religiones el sesgo personal de Teilhard socava su postura, sigue habiendo lógica en su razonamiento.

Mientras que Teilhard intentó reinterpretar el cristianismo desde una perspectiva evolutiva (retocando buena parte del significado tradicional de la doctrina cristiana, todo hay que decirlo), Jung, con un enfoque diferente, procuró extraer el significado simbólico y psicológico de las escrituras bíblicas y «amplificar» el mito cristiano re-

cuperando enseñanzas gnósticas, herméticas y alquímicas descartadas anteriormente. Cuando las integra en el mito cristiano, Jung argumenta que estas perspectivas pueden iluminar en gran detalle las varias etapas y procesos de transformación que se producen durante la individuación. Jung se da cuenta de que en un sentido histórico y literal el cristianismo parece obsoleto, pero desde un punto de vista simbólico y psicológico conserva un inmenso valor.

A pesar de las diferencias en sus enfoques, tanto Jung como Teilhard conceden al ser humano un papel activo, incluso crítico, en el futuro despliegue evolutivo del universo. La persona no es una víctima pecadora e indefensa a la espera de ser salvada por un redentor trascendente, sino que, por el contrario, es realmente responsable, al menos en parte, de la «redención» del cosmos al llevar la espiritualidad inherente de la materia al campo de la percepción humana consciente. Para los dos pensadores, la participación creativa en la evolución es análoga a tomar parte en la autorrevelación y la autorrealización de lo divino a través de una implicación en la vida en el más alto grado, a través de una afirmación de la vida en todas sus alegrías y todos sus sufrimientos, y en sus victorias y sus derrotas. Cuando se toman a la vez, vemos que las ideas de Teilhard y las de Jung ofrecen una visión coherente, complementaria e inspiradora del papel y la importancia futura de lo humano en la evolución, que complementa sin dificultad nuestra cosmología sistémica arquetipal.

Esta comparación entre Jung y Teilhard proporciona una base para establecer una conexión entre individuación y evolución; nos permite reconocer el desarrollo psicológico humano no como un proceso interior aislado, divorciado en

cierto modo del mundo exterior, sino como una expresión de la transformación evolutiva del propio universo. Y si la individuación es de hecho una forma psicológica de la evolución del cosmos, entonces los arquetipos que impelen y guían la individuación deben ser ellos mismos factores *cosmológicos*. Los arquetipos no pueden ser únicamente imágenes interiores dentro de la psique; deben ser principios dinámicos evidentes en el propio cosmos. En palabras del cosmólogo Brian Swimme, los principios arquetípicos estudiados en la astrología también pueden verse como *poderes cosmológicos*.

La teoría de Swimme de los poderes cosmológicos

Como hemos visto, la suposición de que el universo está animado e influenciado dinámicamente por poderes que trascienden la esfera de la volición humana pertenece en especial a la mitología. La mayoría de las tradiciones míticas reconocen a los dioses y las diosas como principios y poderes autónomos que dirigen e influencian los asuntos humanos. «En el mito», según Joseph Campbell, «la continuidad del orden cósmico se asegura tan sólo mediante un flujo de poder controlado desde la fuente. Los dioses son personificaciones simbólicas de las leyes que gobiernan este flujo.»[27] Aunque la mente científica moderna suele considerar las explicaciones míticas del cosmos como totalmente anticuadas y obsoletas, la perspectiva de Swimme es estrechamente análoga a esta visión mítica en el sentido de que él también reconoce la existencia de varios poderes formativos que están superordinados a la consciencia humana y se manifiestan de diferentes maneras en todos los niveles del universo.

Swimme identifica un conjunto de diez «poderes del universo» o «poderes cosmológicos», como los llama, con un undécimo adicional (continuidad) subyacente a los otros, que se resumen brevemente en la figura 9.1.[28]

Poderes cosmológicos	**Cualidades, atributos, capacidades**
Continuidad	La base generadora del ser, la fuente de todos los demás poderes, el vacío cuántico, el «abismo que todo lo nutre», el dominio de la absorción, lo que sustenta las conexiones no locales o entrelazamiento cuántico, el orden implicado, el todo, la totalidad, la disolución y la generación creativas.
Centramiento	El poder del universo para centrarse en sí mismo, el poder de formar nuevos centros y totalidades relativamente autónomas, autofoco, reacciones autocatalíticas autoamplificadas, formación de la identidad, autonomía y singularidad.
Atractivo	El poder de atracción, el deseo de intimidad y unión, el poder de avanzar en una relación, el poder transformador de la belleza.
Emergencia	Experimentación creativa, ir más allá de los límites establecidos, carga energética, excitación incansable, extremos polarizados; romper con lo confortable, normal y familiar; el poder de dar a luz nuevas formas.
Homeostasis	El poder de mantener la forma estructural, protección de alcances evolutivos, estructuras automantenidas, autoconservación, límites protectores, conservación y tradición, instituciones y estructuras de apoyo.

Cataclismo	El poder de la inmensa destrucción, muerte, ruptura de procesos, extinción, catástrofe, aniquilación de estructuras obsoletas.
Sinergia	El poder de cooperar, asociación, energía en relación, el poder de todas las cosas trabajando unidas en grupos amplios y totalidades, ordenaciones, redes de relaciones, contextos y entornos.
Transmutación	El poder de las entidades individuales para cambiar la forma estructural, el poder que mueve la evolución de una etapa o fase a la siguiente, el que fuerza al universo a abandonar estados estables, cambio provocado por la necesidad.
Transformación	El poder del cosmos entero para experimentar cambios radicales, del nacimiento inicial del universo al momento presente; un cambio en la macroestructura del cosmos como consecuencia de un cambio a nivel microscópico.
Interrelacionalidad	La capacidad del universo de preocuparse, sensibilidad a las necesidades ajenas, relaciones sin juicios de valor, dependencia y autopérdida, crianza, servicio, cuidado parental, cuidar de algo, ternura, el arquetipo de la Gran Madre.
Esplendor	El descubrimiento del esplendor del ser por debajo de todas las formas; la experiencia de la resonancia y la reverberación con los fenómenos naturales, la revelación festiva del misterio profundo del cosmos; la revelación consciente de la continuidad.

Fig. 9.1. Tabla de los poderes cosmológicos de Brian Swimme.

Esta lista de poderes deriva de la observación empírica de los diferentes aspectos o fases de la evolución del universo y del reconocimiento de que los procesos cualitativamente congruentes son evidentes en todas estas fases. Por ejemplo, el poder del centramiento se expresa de formas homólogas a diferentes niveles y en diferentes órdenes de magnitud en el universo. Swimme describe de qué modo, en las fases tempranas de la formación de una galaxia, nubes galácticas de hidrógeno y helio se ven atraídas hacia «una concentración central de materia y energía tan extrema que atraviesa el tejido del espacio y el tiempo» y da a luz a los agujeros negros. A su vez, estos agujeros negros (centros recién establecidos con una masa inmensa y altísimas velocidades de revolución) «sacuden nubes de hidrógeno y helio y las hacen condensarse rápidamente en miles de estrellas al mismo tiempo».[29] Nuestra propia galaxia, la Vía Láctea, está centrada y orbita en torno al cúmulo de galaxias central del que nació. Y a una escala de magnitud diferente, en nuestro sistema solar, el Sol es la estrella central alrededor de la cual trazan sus órbitas los planetas, y éstos a su vez cobran forma a partir de la nube de polvo que originalmente orbitaba el Sol. El centramiento, sugiere Swimme, parece manifestarse en cada nivel de la existencia. Señala que el universo no permanece como un todo amorfo; se convierte en una multiplicidad de centros. A nivel geológico, también, la Tierra dio lugar a las células como otra multiplicidad de centros, a la que siguió la aparición de los organismos biológicos. Y dentro del reino animal, Swimme observa que diferentes especies se centran en sí mismas a expensas de otras especies, en el sentido de que cazan y matan para alimentar a los suyos. Dentro de la sociedad humana, este mismo principio del centramiento también encuentra expresión en la tendencia de los grupos humanos a reunirse en poblados y centros

urbanos. Debido a la aparición de las ciudades han surgido nuevos modos culturales y capacidades. Como analizamos anteriormente, a través de la compresión de los individuos que viven cada vez más cerca unos de otros, la consciencia humana se «plegó» en sí misma, y de esta compresión surgió con el tiempo un nuevo centro en el universo: el complejo del ego, el centro de la interioridad consciente en el interior del ser humano.

Los cosmólogos tienen cada vez más claro que el universo se centra en el ser humano de una serie de maneras notables, como si cada vida humana individual se situara en el centro del cosmos en evolución. Como analizan Joel Primack y Nancy Abrams en *The View from the Center of the Universe*, los seres humanos existen en el centro de la expansión del universo; nos encontramos en el centro de lo que denominan las esferas cósmicas del tiempo; estamos centrados en la escala de magnitud del universo, y cada uno de nosotros es individualmente el centro de nuestra propia perspectiva que mira hacia el cosmos. El fenómeno de la sincronicidad sugiere, además, que de vez en cuando el universo parece organizarse significativamente a sí mismo en respuesta a la experiencia subjetiva individual, centrarse significativamente en personas individuales. También la perspectiva astrológica refleja este centramiento en el ser humano al adoptar un punto de vista focalizado en la persona, geocéntrico. Los antiguos astrónomos, explican Primack y Abrams, «estaban astronómicamente equivocados al suponer que la Tierra era el centro del universo, pero tenían razón psicológicamente: el universo debe verse desde el interior, desde nuestro centro, donde de hecho nos hallamos, y no desde alguna perspectiva en la periferia o incluso fuera».[30] Una vez entendido esto, el punto de vista astrológico, que usa cartas centradas en individuos espe-

cíficos o localidades concretas de la Tierra, está en general de acuerdo con la concepción cosmológica moderna de un universo *omnicéntrico*, con infinitos centros. Según Brian Swimme, vivimos en «un universo evolutivo omnicéntrico, una realidad en desarrollo que desde el principio está centrada en sí misma en cada lugar de su existencia [...]. Estar en la existencia es estar en el centro cósmico de la totalidad complejificadora».[31] Como en la famosa definición de Dios de Nicolás de Cusa, quizá también podemos decir del universo que su centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna (o desvaneciéndose más allá del horizonte cósmico).

A partir de la cosmología, la física, la geología, la biología y otras disciplinas, Swimme ha identificado estos tipos de paralelismos para cada poder cosmológico. La transformación y la transmutación, por ejemplo, se ven en la muerte y el nacimiento de las estrellas, en una semilla abriéndose, en la metamorfosis de la oruga en mariposa o en el renacimiento espiritual del místico, al igual que el poder destructor del cataclismo y el poder creador de la emergencia se manifiestan en todas partes y a todos los niveles de la existencia. Sin embargo, según admite él mismo, ese conjunto particular de poderes cosmológicos podría haber sido diferente: la clasificación es más informal y fluida que prefijada. Además, para Swimme, los poderes cosmológicos son sólo expresiones hasta cierto punto diferenciadas de la energía primaria única del universo; se solapan y se implican mutuamente. Los poderes cosmológicos se conciben como naturalistas por entero, y Swimme sigue siendo agnóstico en cuanto a la cuestión de si son principios autónomos por derecho propio, separados de los procesos en los que se manifiestan. Los poderes no son, según su punto de vista, fuerzas sobrenaturales que se imponen a sí mis-

mas en el cosmos desde el exterior; más bien son explicables por completo en términos de la ciencia conocida, y se expresan de acuerdo con las leyes y principios generalmente aceptados por la comunidad científica (como la gravedad, el electromagnetismo, las fuerzas nucleares fuerte y débil, la mecánica cuántica y la relatividad). Estos poderes son parte de un relato cósmico desplegado de la evolución, la destrucción, la creación y la transformación en el que los humanos están insertados inextricablemente. Esto significa que los propios poderes se hallan sujetos al cambio evolutivo; no pertenecen a un dominio trascendente estable e inmutable, apartado de los asuntos humanos, sino al propio cosmos en evolución. De hecho, desde el punto de vista de Swimme resulta esencial que los poderes sean transformados mediante un proceso de *homonización*, mediante su manifestación en la cultura y la sociedad humanas. Y como ocurre con Teilhard, para comprender la perspectiva de Swimme debemos revertir la forma habitual de contemplar el cosmos: más que ver los poderes cosmológicos como proyecciones antropomórficas de cualidades humanas en el cosmos, debemos reconocer que la especie humana es en sí misma una expresión del cosmos. Los poderes son primarios; la humanidad no es sino un modo del cosmos a través del cual estos poderes encuentran expresión, aunque un modo singularmente importante.

Poderes cosmológicos y arquetipos planetarios

Al recordar nuestra exploración anterior del significado arquetípico de los planetas en la astrología, el lector no puede dejar de darse cuenta de los sorprendentes paralelismos entre estos arquetipos y la concepción de Swimme

de los poderes cosmológicos. Como hemos visto, la investigación de Richard Tarnas sugiere que, subyacente a la experiencia humana, existe un conjunto de principios arquetípicos fundamentales universales que parecen correlacionarse de manera consistente con los movimientos e interrelaciones de los planetas del sistema solar. En capítulos anteriores hemos señalado que estos factores de ordenación dinámicos, conocidos como arquetipos planetarios, son en esencia tanto cosmológicos como psicológicos, en el sentido de que parecen trascender (y por ello cuestionar) la separación cartesiano-kantiana entre el mundo interior de la psique y el mundo exterior del cosmos. En ciertos aspectos, el trabajo de Tarnas corrobora las especulaciones tardías de Jung sobre la naturaleza de los arquetipos y la relación entre psique y cosmos, con las que el pensador suizo se apartó efectivamente de la suposición epistemológica más limitada de la dicotomía interior-exterior que había definido antes su pensamiento. Al postular la existencia de arquetipos psicoides *per se*, que son a la vez imágenes arquetípicas en la psique y formas organizadoras de la naturaleza, Jung desvió el foco desde una concepción más humanista y antropocéntrica de los arquetipos, como formas inconscientes de la experiencia psicológica humana, hacia su posición madura de que la psique individual humana está insertada en algo semejante a lo que los antiguos llamaban *anima mundi* o psique cósmica, la interioridad del universo entero.

Si los arquetipos planetarios son de hecho principios universales multidimensionales que forman parte de la naturaleza y el cosmos en su conjunto, y no sólo de una psique interior encapsulada, cabe esperar también que encontremos pruebas de estos principios creativos en los niveles cosmológico, geológico y biológico de la realidad. Podemos esperar que estos principios no se experimenten sólo

intrapsíquicamente como imágenes arquetípicas en sueños y fantasías, o en la ocurrencia excepcional de sincronicidades en el mundo exterior, sino que sean consistentemente evidentes en todos los niveles del universo; por ejemplo, en los procesos de los que surgieron las galaxias, que forman los sistemas solares, que formaron la Tierra y que se manifiestan asimismo en el reino vegetal y el reino animal. Podemos esperar, en resumen, que estos principios sean de hecho universales, que sus efectos, su sello, sean visibles en todas partes.

Lo que estoy sugiriendo aquí, por tanto, es que las fuerzas y los procesos cualitativamente diferentes que funcionan en el universo, identificados por Swimme, no son sino distintas formas de expresión de los principios arquetípicos descubiertos por Jung en las profundidades de la psique. Los arquetipos planetarios y los poderes cosmológicos parecen representar diferentes formas de describir y enfocar los principios universales. Al igual que Jung descubrió imágenes arquetípicas en la psique humana y entonces, en su pensamiento más tardío, empezó a conectar tentativamente su psicología y sus bases arquetípicas a la naturaleza del cosmos, Swimme, bajo la influencia de Teilhard, se dio cuenta de que los poderes y principios evidentes a nivel cosmológico también se expresaban a través de la psique humana.

Si comparamos la descripción específica de los poderes cosmológicos con la de los arquetipos planetarios, reparamos de inmediato en varias similitudes sorprendentes entre sus distintos significados, cualidades y características (véase la fig. 9.2). Notablemente, dentro de una correspondencia general, hay casos en los que los poderes cosmológicos se pueden enlazar directamente con alguno de los arquetipos planetarios o las imágenes arquetípicas junguianas. Por ejemplo, el poder del centramiento (la capacidad del cos-

mos para centrarse en sí mismo, para formar totalidades individuales distintas y para promover la autonomía y la formación de una identidad separada) describe un elemento esencial del significado del arquetipo planetario astrológico del Sol en su asociación con el principio del «yo», el ego, la individualidad consciente y la identidad individual, la autoexpresión, el principio central de la voluntad, el foco y la intención, y con el impulso a irradiar la propia individualidad en el mundo.

Poderes cosmológicos	**Arquetipos planetarios relacionados**
Centramiento	Sol
Interrelacionalidad	Luna
Atractivo	Venus, Neptuno, Plutón
Emergencia	Urano, Marte
Sinergia	Júpiter, Venus
Homeostasis	Saturno
Cataclismo	Plutón, Saturno
Transmutación	Plutón, Saturno, Urano
Transformación	Plutón, Saturno
Esplendor	Neptuno, Sol, Júpiter
Continuidad	Neptuno, Plutón, Luna

Fig. 9.2. Tabla comparativa de los poderes cosmológicos y los arquetipos planetarios.

Al igual que en la astrología el significado arquetípico del Sol es complementario al de la Luna, en el esquema de Swimme el poder del centramiento existe en relación complementaria con el poder de la interrelacionalidad. De hecho, en casi todos los significados enumerados, el poder de la interrelacionalidad es directamente equivalente al rango de significados asociados con el arquetipo de la Luna.

Tarnas, por ejemplo, recoge entre las cualidades y características de la Luna «el impulso y la capacidad para interrelacionarse y responder, para necesitar y cuidar, para criar y ser criado». El principio de la Luna, añade, se relaciona con la «condición de dependencia y de interdependencia» y está asociado con los sentimientos y la sensibilidad.[32] Swimme, muy de acuerdo con la descripción de Tarnas de la Luna, atribuye al poder de la interrelacionalidad cualidades como la capacidad del universo para cuidar, la sensibilidad hacia las necesidades de otros, el cuidado parental, el acto de atender a algo y la cualidad de la ternura. Tanto Tarnas como Swimme observan que en la mitología muchas de estas cualidades son características de la Gran Madre.[33]

Para añadir dos ejemplos más, existe una correspondencia entre el poder de la continuidad y el arquetipo de Neptuno en el hecho de que ambos están asociados con la disolución, la unidad y la base subyacente de la realidad. Y los tres poderes del cataclismo, la transformación y la transmutación están claramente conectados con el principio arquetípico de Plutón, cuyo carácter describe Tarnas como destructor, regenerador, transformador y en permanente evolución.[34]

Lo sorprendente es la forma en que cada uno de los poderes cosmológicos encaja directamente con uno o varios arquetipos planetarios, y que muchos de los significados específicos de los poderes que ha identificado Swimme delineen en la literatura astrológica los significados planetarios. Es como si, trabajando independientemente, Swimme hubiera corroborado la validez de los principios y poderes reconocidos en la astrología durante décadas e incluso siglos.

Al mismo tiempo, la perspectiva de Swimme extiende la aplicación de la astrología arquetipal desde la psique hu-

mana hasta el cosmos. Así, el principio arquetípico solar no sólo se relaciona con el yo individual y la autoexpresión consciente, sino también con la capacidad de todas las cosas para «centrar» y hacer avanzar sus propias «identidades», para expresar lo que son. El principio lunar no sólo está asociado con el cuidado maternal humano o el impulso psicológico a nutrir, sino también con el «cuidado» que muestra el universo en expandirse justo al ritmo idóneo para que surja la vida. La continuidad es patente tanto a nivel cuántico de la realidad (entrelazamiento, interconexión, la base implicada) como en nuestra propia experiencia psicológica en momentos de contemplación mística de la unidad e interconexión de todas las cosas. La sinergia, el poder que surge de la participación en totalidades más amplias y del trabajo colaborativo con otros (relacionado en parte con el arquetipo de Júpiter), es evidente en las colonias de hormigas y abejas que trabajan juntas, así como en el impulso psicológico de los seres humanos a reunirse con otras personas, a involucrarse en el mundo en general. La emergencia, la capacidad de crear formas nuevas (relacionada claramente con el principio de Urano), está activa cuando el universo crea galaxias, estrellas y sistemas solares, o cuando cobran vida nuevas especies, y en la vida humana se observa en el trabajo del genio creativo que presenta formas artísticas nuevas o en la inspiración del descubrimiento científico. La vida humana es parte de un *continuum* con el proceso evolutivo completo del universo; los poderes disponibles para nosotros y las imágenes arquetípicas manifestadas en el interior de la psique son expresiones de los mismos principios evidentes en la naturaleza. La separación cartesiana de la consciencia humana respecto de los procesos del mundo natural está tan profundamente arraigada en el pensamiento moderno que lo más común es interpretar

la experiencia psicológica humana como un fenómeno desconectado de los procesos transformadores de la naturaleza, como si en cierto modo la psique humana no estuviera sometida a la influencia de esos procesos. La perspectiva de Swimme, sin embargo, nos anima a ver la experiencia humana, e incluso la transformación psicológica profunda, simplemente como otra forma de expresión de los mismos poderes evidentes en los procesos cosmológicos, geológicos y fisiológicos.

La influencia moldeadora de los poderes cosmológicos también se muestra en el interior de la estructura de la propia psique. Si consideramos el centramiento, por ejemplo, ya lo hemos conectado con la emergencia del complejo del ego, pero, de manera más general, Jung estimaba que no sólo el complejo del ego, que es el centro del campo de la consciencia, sino todos los demás complejos arquetípicos eran poderosos centros de energía en la psique. Los arquetipos son centros relativamente autónomos de actividad psicológica alrededor de los cuales se organizan el material fantástico, los afectos emocionales y los recuerdos que forman complejos. De manera similar, en el modelo de la psique de Stanislav Grof, los sistemas COEX son cúmulos condensados de material emocional, biográfico y psicológico organizado en torno a un tema arquetípico central.[35] Al igual que el cosmos, pues, la psique se centra en sí misma; se organiza alrededor de complejos mediados por sentimientos o sistemas COEX que a su vez están enraizados en arquetipos más fundamentales de la psique inconsciente colectiva, en centros psicológicos universales con los que todos estamos relacionados.

El poder cosmológico del atractivo también se pone de manifiesto como una fuerza modeladora activa en la organización y el funcionamiento tanto del cosmos como de la

psique. En la cosmología, señala Swimme, vemos una forma de atractivo en la atracción gravitacional entre el Sol y los planetas. En el mundo natural, sugiere que las plantas se ven «atraídas» por la luz y la calidez del Sol y se inclinan hacia él, y, en ciertos casos, incluso adaptan sus formas fundamentales para facilitar la fotosíntesis. De manera parecida, la consciencia humana se ve «atraída» hacia los arquetipos; es arrastrada a lo largo de ciertas vías particulares de expresión arquetípica que producen cambios y adaptaciones en la psique individual. Michael Conforti, al explorar la intersección de la psicología analítica y la teoría del caos en su obra *Field, Form, and Fate*, argumenta que los arquetipos funcionan como atractores; tiran de la experiencia en ciertas direcciones produciendo diversas formas de «arrastre», subyacentes a lo que Freud denomina compulsión repetitiva, es decir, la tendencia a caer en patrones específicos de comportamiento y repetirlos una y otra vez. Al igual que los poderes cosmológicos, los arquetipos están inherentemente orientados a unos objetivos, poseen su propia intención innata o *telos*, que nos vemos compelidos a actualizar. Como afirmó James Hillman, lo único esencial en los arquetipos es su efecto cautivador o deslumbrante.[36] Poseen numinosidad, y este poder misterioso nos atrae. El poder del atractivo es el empuje del proceso de la evolución.

El poder de la homeostasis, por poner un último ejemplo, es la propensión del universo a mantener sus avances evolutivos, a preservar la estructura, a protegerse contra la recaída y la disolución de la forma. Cumple esta función protectora la membrana de una célula, igual que los tabúes y las reglas en una sociedad. Dentro de la psique, es el poder de la homeostasis el que permite el surgimiento de las denominadas *fronteras del ego*, los límites de la personalidad humana individual mantenidos por mecanismos de defensa,

censura, represión. Estas fronteras garantizan que el complejo del ego en desarrollo funcione en general sin ser afectado por los poderes profundos de la psique inconsciente; permiten que crezca, llegue a ser relativamente seguro y establezca su autonomía. Sin esta protección integrada es muy improbable que el moderno yo hubiera llegado a diferenciarse lo bastante de la naturaleza para que emergiera una sensibilidad autoconsciente relativamente estable en el transcurso de la evolución.

Como sugieren estos breves ejemplos, hay principios cualitativamente similares que son evidentes en los procesos externos que modelan el cosmos y en los procesos internos que modelan la estructura de la psique. Por descontado, esto no debería sorprendernos si mente y materia son de hecho «coextensivas» y forman parte de una realidad unitaria, como sostienen Teilhard y Jung. Resulta razonable, si éste es de hecho el caso, la existencia de un único conjunto de principios formativos dinámicos inherentes a la estructura de la realidad que modelan tanto el interior como el exterior, tanto la psique como el cosmos. Si las mismas cualidades, principios y poderes arquetípicos discernibles en la experiencia humana de hoy estuvieron ya presentes en los procesos cosmológicos de la formación de nuestro sistema solar, en el nacimiento de las estrellas e incluso en el mismo origen del universo, entonces no sería descabellado suponer que existe una identidad fundamental de los arquetipos con los poderes cosmológicos. Por tanto, los arquetipos pueden ser vistos como la experiencia predominantemente interior de los poderes cosmológicos, como las dinámicas naturales del universo experimentadas intrapsíquicamente.

Las dinámicas cosmológicas de la individuación

Al situar la individuación dentro de un *continuum* junto con la evolución, es posible explicar el proceso de individuación en términos de la interacción de estos poderes cosmológicos: se puede identificar el papel que desempeñan en el desarrollo psicológico humano poderes como el centramiento, el atractivo, la homeostasis, la emergencia, el cataclismo, la continuidad y la transmutación. Todos estos poderes cosmológicos conspiran juntos, mediante sus diversas cualidades y características, para producir el cambio y el crecimiento psicológicos.

Como ya hemos visto, si Teilhard y Jung están en lo cierto, el establecimiento de un nuevo centro resulta crucial para el siguiente estadio de la transformación evolutiva. Se podría decir, en otras palabras, que el poder universal del centramiento afecta actualmente a la experiencia humana y fuerza una profundización, una concentración y una convergencia del cosmos mediante la interioridad humana. El desafío del futuro centramiento de la consciencia humana bien podría corresponderse con la posibilidad de concebir nuestra centralidad cosmológica no sólo como un hecho intelectual, sino también como una experiencia vivida. Dado lo que hemos dicho acerca de la unidad esencial de lo humano con el cosmos, parece probable que, con la próxima gran transición evolutiva, la consciencia humana se vea obligada a reorganizarse a sí misma para reflejar su lugar como centro cósmico. Para ser completa, dicha transición necesitaría en última instancia ir más allá de una comprensión psicológica hasta alcanzar una transformación real del ser, en la que el individuo se torne un centro de la actividad universal, un recipiente que albergue los poderes del cosmos para que puedan expresarse.

El poder del centramiento, tal y como lo experimenta la consciencia humana, halla su expresión en el viaje mítico del héroe. Como hemos examinado en el capítulo 3, un tema fundamental de la aventura del héroe es el viaje hacia el centro para descubrir el «tesoro difícil de conseguir» o la «perla de gran valor», que, como muestra la obra de Jung, Eliade, Campbell, John Weir Perry y otros, parece representar simbólicamente el descubrimiento de la naturaleza más profunda de uno mismo, el núcleo de nuestro ser (o quizá incluso un centro cósmico), alrededor del cual puede reorganizarse nuestra psique. El heroísmo, a este respecto, está íntimamente ligado tanto al centramiento como al significado arquetípico del Sol. Ernest Becker ha señalado que no nos queda más remedio que ser heroicos, pues el heroísmo es un instinto innato, una disposición arquetípica. La elección que debemos hacer, por tanto, estriba en la forma de heroísmo que vamos a servir y a la que dedicaremos la vida. Nuestro desafío, y en opinión de Becker la forma más excelsa de heroísmo es el heroísmo cósmico, es decir, el impulso espiritual de servir a la totalidad cósmica más amplia de la que somos parte, superando por tanto el tribalismo, el patriotismo nacionalista, el consumismo y otras formas del ser estrechas y egoístas.[37]

El poder de la fascinación es también relevante para el proceso de individuación. La fascinación, según Swimme, es la energía que nos capacita para entablar una relación más profunda con el cosmos; es el poder de verse arrastrado hacia circunstancias y personas que fomentan el proceso cósmico de despliegue. En este sentido, se corresponde especialmente con el arquetipo planetario de Venus, pero también con los principios asociados a Neptuno y a Plutón. El arquetipo planetario de Venus está vinculado con gustar, amar, desear y querer; el arquetipo de Neptuno presta a la

experiencia una aureola mágica, un sentido del misterio seductor, y Plutón se asocia con la evolución, la obsesión y la llamada inexorable del destino.

Se ha demostrado ya en la psicología analítica que, a menudo, encontramos fascinante y atractivo lo que precisamente más necesitamos para crecer. Como observa James Hillman, aquello que cada uno de nosotros encuentra más fascinante (y es algo que con frecuencia resulta evidente desde una edad muy temprana) es, en cierto modo, la llamada, la atracción de nuestro propio futuro *in potentia.*[38] Esas mismas cualidades que precisamente reverenciamos en los demás son a menudo nuestras propias cualidades inconscientes, que se hallan a la espera de la apropiación y el reconocimiento conscientes para emerger a la realidad empírica de nuestra vida. El poder de la fascinación se corresponde también con la famosa exhortación de Joseph Campbell: «Persigue tu felicidad». Dedicarse a lo que nos atrae más imperiosamente, a aquellas actividades e intereses que nos hacen sentir vivos, es alinearse con la fuerza evolutiva del cosmos. La fascinación es el poder, el principio, que se abre al cosmos, expresándose a través de nosotros, mediante el cual nos sentimos atraídos hacia lo que es más enriquecedor y revivificador. Por supuesto, la fascinación tiene también sus peligros, pues a menudo somos tentados compulsivamente por líneas de acción que pueden resultar imprudentes, regresivas o destructivas: el hedonismo, las adicciones o la búsqueda de emociones fuertes, por ejemplo. Como ocurre con todos los poderes, para extraer el valor constructivo de la fascinación es imprescindible conocerse a uno mismo y gozar de un agudo discernimiento.

El poder de la homeostasis, tal y como lo describe Swimme, es especialmente relevante para que la tarea primaria de la individuación supere los límites del ego. La

homeostasis incluye un aspecto fundamental del arquetipo de Saturno: las fronteras protectoras. Como Saturno, la homeostasis es una *conservadora de formas*, asociada con el impulso de la supervivencia, con el mantenimiento del orden establecido. Como ya hemos visto, es esencial para la existencia y el funcionamiento del complejo del ego, la forma estructural de la identidad humana consciente, construida a lo largo de miles de años de evolución. «Cada ser centrado tiene fronteras y bordes», sostiene Swimme, con lo cual quiere decir que se diferencia del ambiente que lo rodea. Una de las cuestiones más importantes de nuestra época es si nuestras propias fronteras psicológicas se volverán rígidas, como los muros de una cárcel, o bien permeables, permitiendo un intercambio incesante de energía con el ambiente, algo que, como nos ha demostrado la obra de Ilya Prigogine, es esencial para las capacidades autoorganizativas de los sistemas vivientes. El desafío fundamental de los seres humanos es convertirse en centros universales diferenciados con fronteras que permitan una relación mutuamente beneficiosa con el ancho mundo.

En muchos sentidos, el poder de la homeostasis, tal y como se manifiesta en la psicología del ser humano moderno, debería superarse. Debemos esforzarnos para transformar esa forma cristalizada de expresión de un poder que conserva la estrecha y limitada identidad del ego propia del ser humano en la sociedad industrial moderna. Debemos tratar de trascender las limitaciones del «ego encapsulado bajo la piel». En la astrología, el principio de Saturno, asociado con las fronteras y con la forma estructural, se relaciona también con la experiencia del miedo, la inferioridad, el dolor y la aguda consciencia de uno mismo. La incapacidad de experimentar esos sentimientos negativos y enfrentarse a ellos puede mantener a la gente presa en una

situación vital y en una estructura psicológica demasiado estrechas, demasiado opresivas, que impiden la expresión de su naturaleza más profunda y de sus impulsos creativos. El instinto de supervivencia, al servicio del ego, puede encerrarnos fuera del alcance de la vida y promover un intento desesperado de aferrarse a la poca vida que tengamos. En los mitos o en los cuentos populares, esta idea se sugiere a menudo mediante relatos de viejos reyes, figuras decrépitas muertas en vida que han perdido su conexión con las fuentes vitales; o mediante la historia de reinos arruinados, o dormidos, con muros que los aíslan del mundo exterior. En la literatura, una idea semejante la encarna el personaje del avaro, como el señor Scrooge de Dickens, cuyo corazón se ha cerrado a la vida. En la vida, como en el arte, «quien trate de salvar su vida, siempre la perderá».

El poder de la emergencia, estrechamente asociado al arquetipo planetario de Urano, es también esencial para la individuación, de muchas maneras que son a la vez positivas y problemáticas. La emergencia, según Swimme, se corresponde con la tendencia a desplazarnos hacia los extremos, a ir más allá de lo cómodo y del *statu quo*, a ser más radicales, más polarizados, cualidades todas ellas que también se corresponden con el arquetipo de Urano. La emergencia se representa mediante la imagen arquetípica del *puer aeternus* (el niño eterno), que, atrapado en un estado de perpetua juventud veleidosa, es incapaz de comprometerse con cualquier tipo de patrón de vida asentado. La emergencia, de acuerdo con Swimme, se experimenta como la capacidad de vivir al límite y de soportar la tensión creativa, las energías sumamente cargadas y el desasosiego perpetuo. Nos empuja a proseguir nuestro propio camino, a adoptar nuestro propio modo de vida, aunque esto signifique desviarse radicalmente de la norma y arriesgarse a

la exclusión y la alienación. También parece apuntar a la emergencia el arquetipo del embaucador, cuyo personaje no se ve limitado por ninguna forma asentada y es en todo momento impredecible y perturbador. La emergencia es el poder audaz que subyace en la exhortación de Nietzsche a «vivir peligrosamente».[39] Es el poder creativo capaz de dar vida a nuevas formas. Mientras que el viejo complejo del ego está en buena parte condicionado por los patrones socioculturales y por los imperativos biológicos, el nuevo yo es un centro dinámico de emergencia creativa: impredecible, proteico, libre.

En la teoría de sistemas se reconoce que algo semejante al poder de la emergencia juega un papel fundamental a la hora de determinar la dirección de la evolución. Según Ervin László, «las dinámicas autorreferenciales» gobiernan el universo y dan forma a su evolución, de manera que el universo evoluciona creativamente sobre la base de cambios que han sucedido antes.[40] Según esta perspectiva, la evolución no es un principio ciego que acontece únicamente por casualidad, sino que más bien está modelada por las dinámicas autoorganizativas del universo. Tampoco hay un fin determinado o un propósito predestinado para la vida humana, sino una dirección evolutiva fundamentalmente abierta, indeterminada. Puesto que la dirección de la evolución permanece radicalmente indeterminada, el papel del individuo dentro de la evolución del cosmos en su conjunto puede ser crucial. De acuerdo con la teoría de sistemas, dice Jantsch, «las fluctuaciones [...] invalidan la ley de los grandes números y brindan una oportunidad al individuo y a su imaginación creativa».[41] El *input* creativo del individuo puede tener un efecto decisivo sobre el conjunto, ya que las pequeñas fluctuaciones de un sistema pueden inclinar la balanza a favor de un avance evolutivo hacia una nueva

forma estructural. Manejado y expresado de manera creativa, el poder de la emergencia capacita al individuo para contribuir, quizá decisivamente, a la transformación evolutiva colectiva de nuestra época.

El poder que se manifiesta externamente bajo la forma de desastres naturales, como terremotos o erupciones volcánicas que pueden borrar de la faz de la tierra ciudades y comunidades enteras; el poder personificado por la ira de Yahvé en el Antiguo Testamento y retratado de manera gráfica en la violenta destrucción que se relata en el Libro del Apocalipsis del Nuevo Testamento; el poder descrito en el tema mítico universal del apocalipsis y evidente de manera particular, en una escala inimaginable, en las periódicas extinciones en masa que han arrasado un amplio porcentaje de las formas de vida de la tierra: todo esto refleja lo que Swimme llama *cataclismo*, y es este mismo poder el que estalla en la consciencia humana en el curso de la individuación durante los momentos de destrucción psicológica traumática. La experiencia psicológica del cataclismo acompaña lo que Jung llama un «colapso de la actitud consciente». Cuando la vieja identidad del ego se desmorona, explica Jung, «siempre se tiene la sensación del fin del mundo, como si todo se hubiera derrumbado en el caos original. Nos sentimos rendidos, desorientados, como un barco sin timón abandonado a la furia de los elementos».[42] Mediante el cataclismo, tras la ruptura de la homeostasis que sostiene el complejo del ego, experimentamos un regreso dramático al estado neptuniano de la continuidad, a la condición amorfa, indiferenciada, acuosa que los alquimistas llamaron la *prima materia*, o *massa confusa*, en la que han perecido tantas almas sensibles. Es necesario el regreso a la base, a la fuente, para contactar con las potencialidades más profundas que se han perdido, excluidas del complejo

del ego. La disolución, como se dieron cuenta los alquimistas, siempre precede a la redención.

Cuando «el centro no se sostiene», escribió W. B. Yeats en el poema «El segundo advenimiento», «la pura anarquía se abate sobre el mundo». Y, sin embargo, a un cierto nivel esta anarquía, consecuencia del cataclismo, parece estar siempre al servicio de una transformación mayor, como la nueva vida que brota de las cenizas de la vieja. De manera similar, la experiencia psicológica del cataclismo, cuando se afirma y se maneja creativamente, puede ser aceptada como parte de un proceso más amplio de transmutación y transformación radical, dos poderes que, como ya hemos visto, son fundamentales para el proceso de individuación.

Este proceso se ha descrito mucho y bien en la teoría de sistemas evolutivos. Los sistemas vivientes, que existen en un estado de no equilibrio volátil, se caracterizan por sus capacidades de autoorganización, autodeterminación y autorrenovación. Los sistemas logran renovarse a sí mismos continuamente de manera que sus estructuras se conserven a pesar de las alteraciones ambientales y del intercambio abierto de energía con el entorno. Bajo determinadas condiciones, no obstante, cuando las fluctuaciones dentro de un sistema son demasiado grandes, el sistema es incapaz de conservar su estructura existente y, en un acto de autotrascendencia, evoluciona hacia una estructura totalmente nueva. Como explica Jantsch:

> La autotrascendencia quiere decir llegar más allá de las fronteras de la propia existencia. Cuando un sistema, en su autoorganización, va más allá de los límites de su identidad, se vuelve creativo. En el paradigma autoorganizativo, la evolución es el resultado de la autotrascendencia a todos los niveles.[43]

Cuando el poder que brota de la consciencia humana supera lo que puede ser alojado dentro de las estructuras vitales existentes y de los límites del complejo del ego, cuando la cantidad de poder es demasiado grande para conservar estas estructuras, entonces debe producirse alguna forma de transmutación. En la experiencia humana, como Nietzsche sintió de una manera tan acusada, la estructura del ego existente se destruye por este desbordamiento de poder y tiene lugar una reorganización psicológica radical que da paso al nacimiento de un nuevo yo, el *Übermensch*, como lo bautizó Nietzsche.

Autorrealización e identidad cosmológica

La asociación que hemos identificado entre los arquetipos planetarios y los poderes cosmológicos nos permite emplear la astrología del tránsito (el estudio de los conjuntos de relaciones cambiantes que se establecen entre los planetas a lo largo de sus ciclos) para iluminar las dinámicas cosmológicas más profundas de la individuación. Aplicada a esta visión de un universo en el que las dinámicas naturales y los principios homólogos interconectados son responsables de la evolución de la vida a todos los niveles, la astrología del tránsito puede contribuir a tornar inteligible el carácter arquetípico de estas dinámicas y principios, a rastrear sus patrones cambiantes. Nos proporciona un método para comprender en términos arquetípicos los procesos de transformación que ocurren en la experiencia humana en cualquier momento concreto.

Para dar un sencillo ejemplo contemporáneo: un alineamiento de tres planetas: Saturno, Urano y Plutón (conocido en astrología como cuadratura en T), que comenzó en 2008,

ha coincidido en sus primeras etapas con la crisis financiera global causada por el fracaso regulador del sistema bancario mundial (véase la fig. 9.3).

En términos de los poderes cosmológicos de Swimme y de su conexión con los arquetipos planetarios, reconocemos en esta crisis la *emergencia* repentina, inesperada (Urano), de una situación de *cataclismo* económico potencial (Saturno-Plutón) que conduce a una *transformación* radical (Plutón) de las estructuras existentes (Saturno) del mundo financiero. Podríamos decir, en otras palabras, que la expresión del poder de la *homeostasis* (Saturno) ha sido desafiada y alterada por los poderes de la emergencia, la transmutación y la transformación. Como resultado de esta crisis, hemos visto movimientos que buscaban establecer normativas nuevas, límites y fronteras (Saturno-Urano) en el mundo financiero y tal vez los primeros pasos de la emergencia (Urano) de una nueva forma de gobierno financiero-político global, forjada en la alianza de las naciones que lideran económicamente el mundo. Como ha señalado Tarnas, el único otro momento del siglo XX en el que los planetas Saturno, Urano y Plutón se encontraron en otro alineamiento de cuadratura en T fue en la época de la Gran Depresión de principios de la década de 1930, cuando la interacción dinámica de los tres poderes arquetípicos se manifestó de una forma sorprendentemente similar.[44]

A nivel individual, de la misma manera, es posible aprender a ver las experiencias personales en función de las relaciones mutuas entre los diferentes arquetipos planetarios y poderes cosmológicos. Mediante el estudio de los *tránsitos personales*, podemos comprender mejor de qué modo participamos de las dinámicas cosmológico-arquetípicas en un momento determinado. Podemos volvernos más conscien-

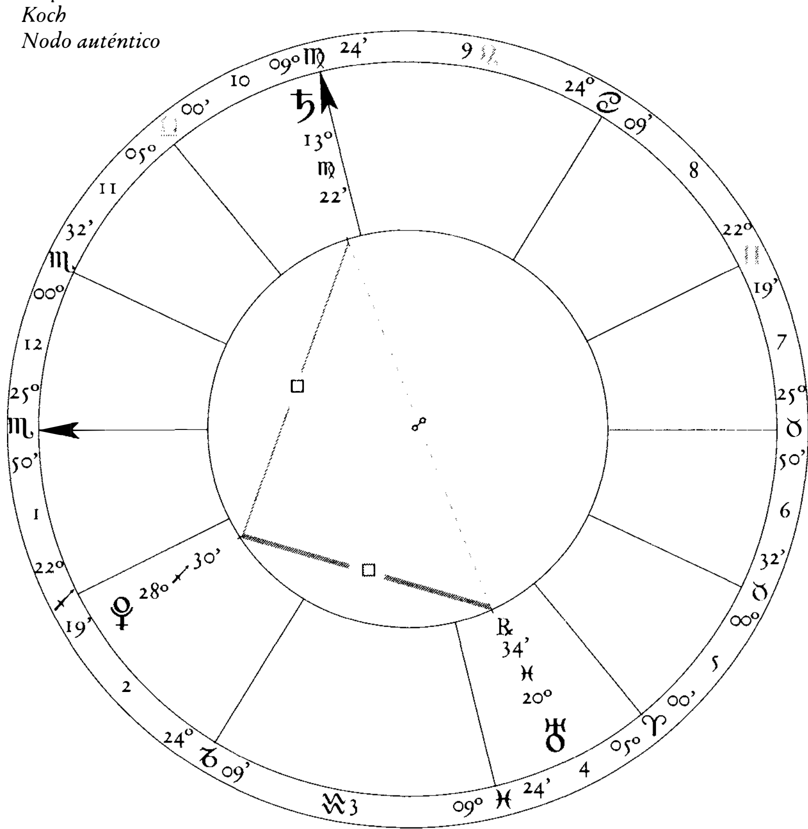
tes de las profundas fuerzas que moldean nuestra experiencia y, por tanto, alinearnos con los irrevocables procesos de cambio que definen toda existencia. La participación creativa en la evolución de la vida y la consciencia, que se lleva a cabo mediante la interacción de estos poderes, proporciona a nuestra propia existencia una sensación de significado, dirección y propósito sostenidos, elevando la relevancia de las luchas personales a un nivel cosmológico y arquetípico.

Cuando la individuación se sitúa en un *continuum* con la evolución cosmológica, queda claro que sus implicaciones van mucho más allá de la experiencia individual. La transmutación psicológica en el plano individual repercute simultáneamente sobre la transformación del conjunto. De hecho, Teilhard opinaba que, mediante la evolución de la consciencia, estaba surgiendo gradualmente una nueva forma de ser humano, que podría concebirse como un nuevo filo biológico, o incluso como una nueva capacidad del propio cosmos.

Fig. 9.3. Carta de tránsito mundial de la crisis financiera global. Carta del 15 de septiembre de 2008, Nueva York, el día que Lehman Brothers se declaró en bancarrota y sumió al mundo en una repentina crisis financiera, con el sistema financiero global aparentemente al borde de la catástrofe. Las líneas de la carta indican un alineamiento en cuadratura T entre Saturno, Urano y Plutón. Saturno y Urano están en un eje aproximado de 180°, Saturno y Plutón en uno de 90°, como también Urano y Plutón. Esta combinación de los tres planetas se asocia habitualmente con el tipo de intento desesperado por apuntalar una estructura que se derrumba que tuvo lugar como consecuencia de la caída de Lehman Brothers. Las afirmaciones que tanto escuchamos aquellos días por boca de los comentaristas, que apuntaban a que la economía mundial «se enfrentaba al abismo», reflejan perfectamente el arquetipo de Plutón y su asociación con las profundidades tenebrosas y la amenaza de la destrucción total; y Saturno-Urano está especialmente relacionado con rupturas repentinas de estructuras y con situaciones de enorme tensión e imprevisibilidad.

[en pág. 359]

Colapso de Lehman Brothers
Carta natal
15 sep 2008, Lun
12:00 p. m. EDT +4:00
Nueva York
40°42'52"N 074°00'23"O
Geocéntrico
Tropical
Koch
Nodo auténtico



	♄	♅
♅	☍ 7A11	
♇	□ 15A07	□ 7S56

Nombre	Aspecto	Ángulo
Conjunción	☌	0°00'
Oposición	☍	180°00'
Trígono	△	120°00'
Cuadratura	□	90°00'
Sextil	✶	60°00'

Nombre	Símbolo
Saturno	♄
Urano	♅
Plutón	♇

El encuentro consciente con los poderes cosmológicos en nuestra época, como ha subrayado también Swimme, parece estar conduciéndonos a una metamorfosis radical en la estructura de la personalidad humana. Es como si se estuviera produciendo una transición desde el egocentrismo condicionado por las inquietudes personales, familiares, socioculturales, económicas, nacionalistas y políticas, hasta un sentido del yo que refleja nuestra identidad más amplia como seres cosmológicos y espirituales, trascendiendo todas estas categorías más limitadas. Lo que está surgiendo, al menos en una minoría de personas, es un nuevo sentido de la identidad cosmológica, en la que el ser humano podría concebirse, pero también experimentarse realmente, como la cúspide consciente de la evolución. A través de lo humano, el cosmos se ha adentrado en un territorio inexplorado en el que un nuevo ser cosmológico lucha por nacer de la confluencia creativa de los poderes del universo. «Algo se está desarrollando en el mundo gracias a nuestros medios», escribió Teilhard, «quizá a nuestra costa.»[45]

Tercera parte

La matriz arquetípica y las transformaciones espirituales de nuestra época

10. El regreso de los dioses

¡Mira! Cae la noche del tiempo, es la hora en que los viajeros se dirigen a su lugar de descanso. Un dios tras otro regresan a casa [...]. Por lo tanto, no faltes.

Friedrich Hölderlin

Desde que los seres humanos empezaron a enfrentarse al gran misterio en el que nos encontramos, la idea de los dioses siempre ha atraído a nuestra imaginación, dando lugar a concepciones sobre la naturaleza del cosmos y de la vida humana en diversas culturas a lo largo de la historia. Concebidos como poderes celestiales y habitantes inmortales del Olimpo, como principios intemporales y formas trascendentes, como poderes animales y espíritus de la naturaleza, o como dáimones y arcontes, los «dioses» nunca han dejado de ser una presencia que ha dado forma a la experiencia humana. Incluso en nuestra época, supuestamente sin dioses, han permanecido como arquetipos y complejos, como poderes cosmológicos y dinámicas naturales, como patrones e instintos biológicos, o como esquemas e ideologías culturales. En su aparente ausencia, y aunque distantes de la consciencia de los humanos modernos, los principios antaño reverenciados en cuanto dioses perduran como fuerzas invisibles que siguen configurando nuestra experiencia y nuestras concepciones de la realidad.

¿Cuál es, entonces, el futuro de los «dioses»? ¿Llegará la mente moderna a contemplarlos como hicieron los antiguos? ¿Acaso nos hallamos, como creía Jung, en el momento propicio, en el *kairós*, para su metamorfosis y renacimiento? La respuesta a estas cuestiones estriba, sin duda, en la profunda transformación de la consciencia humana que está aconteciendo. Pues dicha transformación, como señala el filósofo de la cultura Jean Gebser, hará que el fundamento de toda la existencia se vuelva completamente manifiesto para la consciencia humana. Y el reconocimiento de ese fundamento, lo que yo llamo la *matriz arquetípica*, nos llevará a desarrollar una nueva comprensión del lugar de los «dioses» (los principios dinámicos arquetípicos) en la experiencia humana.

En este último capítulo, basándome en la teoría de Gebser sobre las diferentes estructuras y fases de la evolución de la consciencia, me gustaría introducir un esquema interpretativo que vincula las ideas que hemos explorado, así como proponer un nuevo modo de entender la naturaleza de los «dioses» acorde a la cosmología arquetipal esbozada en este libro. Terminaremos considerando el posible papel de la astrología arquetipal como una nueva perspectiva mitológica para nuestra época, situando esta nueva concepción del mito en su contexto histórico y evolutivo.

Gebser y la filosofía integral

Nacido en Prusia en 1905, Gebser fue otro pensador cuyas ideas estuvieron profundamente influidas por Jung, pero también por Martin Heidegger, por los poetas alemanes Hölderlin y Rilke, por las pinturas de Picasso y Braque, y por muchos otros factores. Su obra más ambiciosa, *Ori-*

gen y presente, combina ideas procedentes de numerosos campos: la ciencia, el arte, la filosofía, los estudios culturales, la antropología, la religión, etcétera. Todas ellas contribuyen a formar la visión evolutiva integral de Gebser, un autor al que en la actualidad se le considera (junto con Hegel, Teilhard, Sri Aurobindo, Haridas Chaudhuri y, más recientemente, Ken Wilber) como uno de los grandes teóricos de la evolución de la consciencia y uno de los pioneros más relevantes de la filosofía integral.

La gran contribución de Gebser fue identificar cinco estructuras de la consciencia (arcaica, mágica, mítica, mental e integral) que, sin dejar de encontrarse solapadas, han aparecido de modo secuencial con el paso del tiempo, en el curso del desarrollo humano (véase la fig. 10.1). Cada nueva estructura supone una mutación radical respecto a su predecesora y marca un salto evolutivo en la consciencia humana. Cada una revela un espacio-mundo diferente, puesto que da lugar a un mundo distinto. Cada estructura tiene unos atributos propios, unas formas concretas de experimentar y conocer, y establece una relación característica con la fuente atemporal subyacente de toda existencia, a la que Gebser llama el origen siempre presente.

El origen y la consciencia arcaica

El propósito declarado de Gebser consistía en ofrecer una idea de las diferentes modalidades de consciencia «de las distintas épocas humanas, y de las fuerzas de su realización, de cómo viven entre el origen y el presente, en el origen y en el presente». A su juicio, los orígenes se relacionan con el comienzo (la primera etapa de desarrollo psicológico, tal como se manifestó en la consciencia arcaica de los

Estructura de la consciencia	Fecha de emergencia	Características clave
Arcaica	No procede	Unidad preconsciente, falta de sentido del yo separado, falta de consciencia, dimensionalidad nula, todo es latencia, potencialidad sin realizar.
Mágica	Desconocida/ Prehistoria	Centramiento emergente en la experiencia humana, consciencia confusa y dispersa, existencia sonámbula, *participation mystique*, perspectiva unidimensional, puntos que representan la totalidad, accidentes «sincronísticos» significativos.
Mítica	30.000 a.C.	Consciencia del alma, imaginación, consciencia de las polaridades, distinción entre tierra y cielo, distinción entre ser humano y naturaleza, nacimiento del mito, politeísmo, nacimiento de la astronomía y la astrología, consciencia de ciclos periódicos en la naturaleza, perspectivas de superficies bidimensionales.
Mental	10.000-500 a.C. (eficiente) 1400-1700 d.C. (deficiente)	Nacimiento del pensamiento autorreflexivo, perspectiva tridimensional, análisis, cálculo, tiempo lineal, desarrollo del ego racional, dualismo, abstracción, empirismo, filosofía, monoteísmo, fragmentación, racionalización, materialismo.

Integral	*ca.* 1900-actualidad	Aperspectívica, cuatridimensional (relatividad espacio-tiempo), trascendencia del tiempo lineal, consciencia del tiempo cualitativo y la atemporalidad, trascendencia del ego, consciencia transparente del espíritu, comprensión de las restantes estructuras de la consciencia, consciencia del origen como verdad vivida.

Fig. 10.1. Tabla de las estructuras de la consciencia de Jean Gebser.

primeros seres humanos) y, sin embargo, en un sentido más fundamental, es la base dinámica «siempre presente» que da lugar a las diversas estructuras de la consciencia. «Y así como la integridad del comienzo es el origen situado antes de todo tiempo», explica Gebser, «del mismo modo para nosotros la integridad de todo lo tempórico y temporal es el presente, y la realidad plenamente efectiva, todas las fases del tiempo: que abarca el ayer, el hoy y el mañana y que también comprende lo pretemporal y lo intemporal.»[1] Este fundamento está destinado a tornarse completamente manifiesto para la consciencia humana con la actual aparición de lo que él denomina la estructura integral de la consciencia.

La concepción que Gebser tiene del origen resulta un tanto oscura y no es posible asimilarla fácilmente a ninguna otra formulación teórica; de hecho, a menudo opta por evocar el sentido del origen a través de la poesía o el arte. Sin embargo, para entender su papel como fundamento, creo que es útil concebir el origen como algo semejante al holomovimiento, que, como hemos visto, es el término con el que David Bohm designa el devenir de la realidad

que constituye la fuente y el fundamento de todo. Como el holomovimiento, el origen tiene para Gebser las características propias de un orden implicado (la dimensión no manifiesta, «plegada») y de un orden explicado (el mundo manifiesto, «desplegado», de la estructura material, el espacio y el tiempo).

Según Gebser, la estructura arcaica de la consciencia es la más próxima al origen, tanto desde un punto de vista temporal como por sus cualidades características. En dicha estructura, hay una «indiferenciación del hombre arcaico respecto al mundo y al universo». El ser humano arcaico vivía en un estado «carente de consciencia» y experimentaba una «sintonía carente de inquietud» con el mundo. Se daba «una *identidad sin perturbaciones* de hombre y universo», «una completa identidad de lo interno y lo externo»: una fusión preconsciente de la consciencia humana con el mundo.[2] La total inexistencia de una consciencia del ego, el puro estar ahí, hace que no haya un «yo» diferenciado capaz de percibir el espacio, un sujeto respecto de un objeto. Por consiguiente, estamos ante un mundo «pre-perspectívico», de dimensión nula, sin espacio ni tiempo; un mundo en el que los seres humanos arcaicos ni siquiera eran capaces de distinguir el cielo de la tierra. El ser humano arcaico se hallaba «en un espacio indiferenciado, un mero "estar en": un estar resguardado en el seno materno que no expresa ninguna confrontación con el espacio real exterior», «cobijado y encerrado en el mundo [...], y lo externo, el espacio objetivo, aún es, en consecuencia, inexistente».[3] El modo arcaico de consciencia parece guardar relación con todo el período de la evolución pre-humana y de los primeros seres humanos.

De la estructura mágica a la estructura mítica

Con la transición gradual de la estructura arcaica a la estructura mágica en la prehistoria, el ser humano quedó liberado de su identidad con el todo; la fusión preconsciente con la naturaleza llegó a su fin. Empezó entonces a manifestarse un «primer "centramiento" en el hombre», un incremento en el grado de consciencia que posibilitó una percepción del mundo ligeramente más fina.[4] En la estructura arcaica no podía darse un sentido de participación en nada, pues no existía la consciencia; en la estructura mágica, el ser humano existía en un estado de *participation mystique* con la naturaleza y el mundo. El humano poseía una «consciencia adormecida», capaz de reconocer algunos detalles, pero no la totalidad.[5]

De hecho, para la estructura mágica de la consciencia es fundamental que la parte represente el todo, y que en cierto sentido lo sea. Distintos puntos de la realidad son perfectamente intercambiables; según Gebser, se pueden transponer a voluntad. «Es un mundo», afirma,

> del mero azar, pero pleno de sentido; un mundo donde todo lo que le ocurre al hombre posee una validez efectiva, pues todo, cosas y personas, está interrelacionado. El yo, aún no centrado, sigue disperso por el mundo de los fenómenos. Para el hombre mágico, al principio todo lo que aún dormita en el alma sólo está despierto en el exterior como reflejándolo. Percibe lo exterior de una manera tan ciega y confusa como el durmiente los sueños.[6]

En su asociación con «accidentes significativos» relacionados entre sí, la estructura mágica de la consciencia es análoga a la experiencia de la sincronicidad, que, como hemos

visto, está vinculada a la colisión inesperada, sorprendente y a menudo numinosa de los mundos interno y externo en un momento preciso del tiempo. Sin embargo, las sincronicidades son esporádicas, infrecuentes, y por lo común sirven para sacar a una persona de su consciencia ordinaria (mental) y hacer que experimente fugazmente la realidad interconectada que la consciencia mágica percibe con tanta facilidad; en cambio, para la estructura mágica los accidentes significativos no son inusuales u ocasionales, sino intrínsecos a las formas ordinarias de percibir y experimentar. Pese a todo, la experiencia de la sincronicidad, especialmente si deviene en un tipo de relación más constante con el mundo, nos da una idea de cómo debía de experimentarse la vida en la estructura mágica de la consciencia.

El mito bíblico de la Caída del Hombre, formulado más adelante por la estructura mítica de la consciencia, parece referirse a la pérdida de la *participation mystique* en la naturaleza, al abandono del mundo indiferenciado de la consciencia fugitiva y fragmentada que se asocia con la estructura mágica. En las culturas primordiales, que abarcan las eras del Paleolítico y el Neolítico y se extienden hasta las primeras civilizaciones, espíritu y naturaleza estaban inextricablemente entrelazados. La gente vivía en un mundo poblado por los espíritus de plantas y animales, de ríos y océanos, del viento y la lluvia; era un mundo imbuido de una presencia mágica, un mundo de presagios ominosos y comunión íntima con la Tierra. He aquí nuestro legendario paraíso perdido, la Edad de Oro, los tiempos en que nuestros antepasados vivían seguros, en la bendita inocencia e ignorancia de una existencia bañada por el suave resplandor del amanecer de la autoconsciencia. La vida era casi una extraña para sí misma: la aventura humana de la autoconsciencia apenas había empezado. En el mundo primordial

de la consciencia arcaica y de la consciencia mágica, el ser humano autónomo y autorreflexivo acababa de emerger del seno materno de la naturaleza, de la matriz cósmica. Con la salida y la puesta del sol, conforme el día seguía a la noche, aquellos primeros *Homo sapiens* vivían inmersos en el eco reverberante de una presencia primordial, divina, que ansiaba por darse a conocer en la incipiente luz de la consciencia humana. Sin embargo, el curso de los acontecimientos estaba fijado, y con el paso del tiempo la consciencia mágica daría lugar primero a la estructura mítica y después a la mental.

La nueva cualidad y fuerza de la estructura mítica reside en la consciencia emergente del alma, la cual, señala Gebser, está íntimamente relacionada con el sentido emergente del tiempo. Con la consciencia de la interioridad del alma, o psique, merma la consciencia de la fusión del ser humano con la naturaleza. El desarrollo de la estructura mítica en los siglos que siguieron a esta toma de consciencia trajo consigo una mayor separación psicológica respecto a la naturaleza, un distanciamiento creciente de la existencia humana respecto al mundo natural. Gebser lo explica de este modo:

> Si la estructura arcaica condujo con la pérdida de la integridad a la unidad de la estructura mágica, dándose así una primera conscienciación gradualmente creciente de la individuación del hombre, la estructura mágica trajo, con la lucha del hombre contra la naturaleza para liberarse de ella, un alejamiento de ésta y, en consecuencia, la conscienciación del mundo exterior. La estructura mítica conduce ahora a una conscienciación del alma, es decir, del mundo interior.[7]

Lógicamente, la estructura mítica se asocia con el nacimiento del mito, y también con los inicios de la astronomía

y la astrología en Babilonia, es decir, con la aparición de la propia civilización. El surgimiento de mitos solares, por ejemplo, parece anunciar (o profetizar) el nacimiento y el dominio de la luz de la consciencia, y anticipar la llegada de la futura estructura mental de la consciencia. En el cristianismo, los mitos de esta clase culminan con Cristo como el gran héroe solar que conquista las fuerzas de la oscuridad inconsciente. La separación ontológica y ética que el judeocristianismo establece entre el bien y el mal es el paradigma de la polaridad asociada con la consciencia mítica, que, con el paso de los siglos, fue dando paso a la dualidad y la dicotomía. Con la entrada en la estructura mítica llegó la distinción entre tierra y cielo, entre abajo y arriba, entre Hades y Olimpo. Así fue como se alcanzó la consciencia de los opuestos, que la Caída representa de forma simbólica. En aquel momento surgió asimismo una sensibilidad incipiente ante los ritmos de la naturaleza, una «consciencia emergente de la periodicidad natural cósmica» como una «transición gradual desde la intemporalidad remota hasta la periodicidad tangible» desplegada en la actualidad.[8] Naturalmente, la astrología nació en el momento en que la consciencia humana despertaba de su letargo e intentaba alinear sus patrones de actividad con los ciclos y ritmos del cosmos.

Como era de esperar, dada su asociación con el mito, esta estructura de la consciencia se caracteriza por el despliegue de la imaginación, que «se refleja en el carácter imaginario del mito y que responde al alma y al cielo, el antiguo cosmos»; una combinación que encuentra su expresión más elocuente en la astrología. Y, al igual que en la estructura mágica, «nada hay de casual o accidental en las expresiones que surgen de la estructura mítica, todo tiene su sentido».[9] Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la consciencia mágica, donde la experiencia posee siempre

un carácter de presencia inmediata, la estructura mítica está asociada más concretamente con la reflexión sobre experiencias que ya han ocurrido, así como con el intento de afrontar, simbolizar y volver a representar dichas experiencias a través del mito.

La estructura mental y la modernidad

Si la estructura mítica se basa en la imaginación, la estructura mental se caracteriza por el pensamiento discursivo. De hecho, la entrada en esta estructura de la consciencia está marcada, según Gebser, por el nacimiento del pensamiento, o, para ser más precisos, por el nacimiento del pensamiento autorreflexivo vinculado a un ego consciente. «Este proceso», explica Gebser,

> es un acaecimiento extraordinario que literalmente estremeció al mundo. Con este acontecimiento se hace saltar el círculo preservador del alma, la integración del hombre en el mundo anímico, natural y cósmico-temporal de la polaridad y del confinamiento; el anillo se rompe, el hombre sale de la superficie bidimensional al espacio, que intentará dominar con su pensamiento.[10]

La estructura mental revela un mundo humano en el que la persona llegará a convertirse en «la medida de todas las cosas», una idea que se remonta a Protágoras, un filósofo presocrático, pero adquiere un papel predominante en el Renacimiento, cuando lo mental adquiere una forma más deficiente (véase más adelante). Gebser sitúa las raíces de lo mental en unos tiempos tan lejanos como los de Moisés, con el que se produce «el nacimiento del monoteísmo: la contrapartida del yo que ha despertado en el hombre. Y tam-

bién es, en consecuencia, el nacimiento del dualismo: aquí el hombre, allí Dios».[11]

Un aspecto de este dualismo es la distinción sujeto-objeto por la que el espacio se vuelve cognoscible y mensurable. La estructura mental tiene un carácter perspectívico, dado que las perspectivas tridimensionales de los objetos en el espacio quedan reveladas por vez primera a la consciencia humana. A través de esta estructura de la consciencia, el ser humano experimenta un mundo de objetos separados y situados fuera de sí mismo. Simultáneamente, a medida que esta estructura se manifiesta, las abstracciones mentales sustituyen a las imágenes míticas. El proceso se aprecia con claridad en el cristianismo, que pasa de la animada interpretación mítica de las enseñanzas de Jesús a su progresiva conversión en doctrina por parte de la Iglesia.

Según Gebser, la estructura mental se manifestó alrededor del año 10.000 a.C., cuando la consciencia humana luchaba por liberarse de las concepciones míticas de la realidad que impedían su desarrollo. A partir de entonces, la filosofía fue reemplazando a la mitología, y la abstracción a la simbolización, a medida que las concepciones más racionales de Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles sucedieron en la antigua Grecia a la visión mítica del mundo de Homero. Del mismo modo, el monoteísmo reemplazó al politeísmo, merced al nacimiento de las grandes religiones de la Era Axial, entre las que se cuentan el judaísmo, el budismo, el mazdeísmo y el confucianismo.

En el esquema de Gebser, cada estructura tiene un modo de expresión «eficiente» y otro «deficiente»; este último suele ser el dominante en las últimas fases de cada estructura de la consciencia antes de transformarse en la siguiente. No me detendré en las distinciones entre las expresiones eficientes y deficientes de cada estructura, pero para lo que

explicaremos a continuación resulta esencial entender en qué consiste la forma deficiente de la estructura mental, ya que es la que actualmente domina la consciencia humana y caracteriza la era moderna.

La forma deficiente de la estructura mental se distingue por todos aquellos rasgos y cualidades que son sinónimos de la mente moderna: racionalidad, conceptualización, abstracción, determinismo causal, medición, clasificación, cuantificación. Aunque, por lo general, Gebser sitúa la transición de la estructura mental eficiente a la estructura mental deficiente en el Renacimiento con el descubrimiento de la perspectiva, también señala la filosofía de Descartes como otro punto clave de transición dentro de la estructura mental. Para la consciencia mental, de acuerdo con el axioma de Gebser, «lo mismo es el pensar que el ser», tal como queda claramente ejemplificado en el *cogito ergo sum* cartesiano: Pienso, luego existo.[12] A partir de entonces, la abstracción y la cuantificación dan paso al aislamiento, la apropiación y la aglomeración. El análisis intelectual desemboca en la racionalización y la intelectualización. La estructura mental deficiente se define por «un abstraer hipertrofiado sin relación con el mundo» y por la hipertrofia concomitante del ego, como se observa, dice Gebser, «en los hombres del Renacimiento, en su darse importancia a sí mismos».[13]

Gebser señala que la estructura mental deficiente ha creado un mundo de aislamiento, mentalidad de masas, fenómenos de masas y atomización. Ha promovido estilos de vida caracterizados por la actividad sin sentido, la fragmentación y la compartimentación. Con la consciencia mental deficiente, la vida ha quedado radicalmente desarticulada; hay una ausencia de cohesión entre los diferentes sectores de la sociedad, por ejemplo, así como entre las diversas dis-

ciplinas académicas. Lo más importante de todo es que el desarrollo excesivo de la racionalidad ha hecho que la estructura mental en su forma deficiente niegue la realidad de las otras estructuras y, por lo tanto, se desvincule de los significados vitales y las experiencias unitivas accesibles a las estructuras mágica y mítica.

Aunque presenta las estructuras de una manera secuencial, Gebser indica que los diferentes tipos de consciencia no obedecen a una jerarquía de desarrollo; ninguna estructura es mejor o más elevada que las demás, tan sólo crea y percibe el mundo de manera distinta. Hay un orden de aparición intrínseco, pues cada transformación es más compleja que la anterior y está más alejada de la experiencia del origen. Sin embargo, en realidad no cabe hablar de un progreso en el tiempo desde una estructura hasta la siguiente, porque el tiempo lineal, en cuanto realidad mensurable, sólo cobra existencia con la estructura mental de la consciencia. Por otra parte, todas estas estructuras existen simultáneamente en nuestra propia época, aunque a menudo lo hagan de manera inconsciente. Para vivir una vida verdaderamente integral, sostiene Gebser, uno debe reconocer y traer a la consciencia la participación vivida en cada una de esas estructuras.

Más allá de la modernidad: la estructura integral

Tras examinar las artes, las ciencias y las filosofías del siglo XX, Gebser creyó haber encontrado pruebas de la aparición de una estructura de la consciencia completamente nueva, que supera a la mental y a la que da el nombre de estructura *integral*. Su explicación de la consciencia integral es compleja y difícil, y recurre con frecuencia a nuevos términos y conceptos, en parte porque la esencia misma de

esta estructura trasciende cualquier formulación racional. Sin embargo, es posible identificar varias características de la estructura integral.[14]

En primer lugar, Gebser la describe como *aperspectívica*, palabra con la que se refiere a su capacidad de adoptar perspectivas múltiples, tal como ponen de manifiesto, por ejemplo, los cuadros cubistas de Picasso o de Braque. A diferencia de la consciencia mental, que siempre se sitúa en una perspectiva determinada, la consciencia integral es un modo de comprensión que no está vinculado a una perspectiva única, sino que trasciende todas las concepciones parciales de la realidad al situarse en un plano más elevado de la consciencia, que abarca una verdad vivida de mayor alcance y una forma de comprensión transracional directa.

En segundo lugar, el surgimiento de la consciencia integral hace posible la coexistencia simultánea y la comprensión consciente del resto de las estructuras. Si los modos arcaico, mágico y mítico de la consciencia se tornaron inconscientes con el auge de la consciencia del ego racional de la modernidad, la transformación de la que ahora está surgiendo la estructura integral, al trascender el ego racional, accede a potencialidades perdidas y a modos reprimidos del ser dentro de una mayor unidad integradora.

En tercer lugar, la consciencia integral, según Gebser, hace posible la consciencia del origen, el fundamento del ser. De nuevo, tal cosa únicamente se consigue al trascender el plano egoico racional de la consciencia, de manera que el conocimiento conceptual característico de la estructura mental quede subsumido en la comprensión vivida de la presencia del fundamento espiritual bajo todas las formas de existencia.

La cuarta cualidad de la consciencia integral es lo que Gebser describe como la liberación del tiempo y la irrup-

ción del tiempo cualitativo y de la intemporalidad. Esto no significa que el tiempo quede invalidado, sino que ahora se conoce y se experimenta como realidad vivida, no como el tiempo cuantitativo y abstracto de la consciencia mental que domina la era moderna. La estructura integral es un modo de consciencia que se libera de su aprisionamiento en el tiempo mensurado mediante la comprensión de la intemporalidad del origen del que surgen el espacio y el tiempo. A partir de esta experiencia de intemporalidad somos capaces de reconocer diferentes modalidades de tiempo: el tiempo mensurado y lineal de la consciencia mental, pero también la periodicidad cíclica y el tiempo cualitativo de la consciencia mítica.

En quinto lugar, la consciencia integral se caracteriza por el paso de la latencia a la transparencia. En el nivel arcaico, cuando no existe una diferenciación consciente del sujeto humano respecto de la totalidad, todo es latencia, potencialidad sin realizar. En el nivel integral, en el otro extremo de la trayectoria evolutiva, lo que antaño estaba latente queda ahora realizado como verdad vivida, como verdad-del-ser. Si en el nivel arcaico el ser humano existía en una fusión preconsciente con el fundamento, con el desarrollo de la consciencia integral el origen se revela a la luz transparente de la consciencia humana.

En numerosos campos pueden hallarse pruebas de que se ha producido una transformación hacia la consciencia integral: en la filosofía de Heidegger, con su énfasis en que la existencia humana es un «claro» del ser; en el descubrimiento del vacío cuántico en la física moderna; en la psicología analítica y transpersonal y sus investigaciones sobre la psique inconsciente; en la fascinación de Occidente por los conceptos religiosos orientales; en la renovación del interés por el mito y las concepciones del mundo pre-

modernas; en el giro hacia perspectivas y paradigmas más holísticos. Estos desarrollos científicos, cambios culturales e hipótesis teóricas han dirigido nuestra atención hacia el fundamento subyacente, hacia la unidad de fondo en la que se desarrollan nuestras vidas, hacia la matriz profunda del ser que sustenta nuestra existencia consciente y el universo material.

En su función como fundamento, la descripción que Gebser hace del origen se asemeja en su significado a lo que yo llamo la *matriz arquetípica*. La palabra *matriz* se refiere a la «sustancia, situación o entorno en que algo tiene su origen, toma su forma o está inmerso».[15] En este sentido, la matriz arquetípica se refiere al cosmos como fundamento de la existencia física y a la psique como fundamento de la consciencia humana del ego. Sin embargo, también es algo más. Las perspectivas que hemos estudiado en este libro (la psicología analítica de Jung, la investigación transpersonal de Grof, la teoría de sistemas de Capra, la interpretación de Bohm de la física cuántica, la teoría del campo mórfico de Sheldrake, la visión evolutiva de Teilhard de Chardin, las reflexiones de Swimme sobre los poderes cosmológicos y, por supuesto, las pruebas procedentes de la astrología arquetipal tal como se presentan en *Cosmos y Psique*, de Richard Tarnas, y, más recientemente, en la revista *Archai*) señalan la existencia de una identidad esencial subyacente entre las dimensiones interna y externa de la existencia. Aplicadas a la astrología, estas perspectivas sugieren que los planetas de nuestro sistema solar, en órbita en el espacio exterior, y el orden arquetípico del «espacio interior» de la psique no son ámbitos separados, sino dimensiones distintas de una sola realidad unitaria. Por lo tanto, más allá de la distinción entre psique y cosmos, la matriz arquetípica se refiere al fundamento dinámico que sustenta y origina

la psique y el cosmos, a partir del cual ambos se despliegan en el tiempo. En este sentido, la matriz arquetípica refleja el significado de la matriz como útero y evoca la idea de un universo que es el útero del ser, donde se generan y se nutren todas las formas de existencia.

El fundamento o matriz se puede describir como *arquetípico* porque está ordenado, informado, dirigido y dinámicamente animado por un conjunto de principios arquetípicos que trascienden la consciencia humana pero son inherentes al fundamento del propio universo. A partir de las ideas de Bohm hemos formulado la hipótesis de que el fundamento de la energía (el holomovimiento) se despliega en la existencia manifiesta creando la psique y el cosmos según un orden superimplicado, un patrón formativo y significativo, que después se manifiesta en la estructura desplegada por el cosmos y por la psique. Ya hemos señalado que el patrón de los planetas puede concebirse como una expresión de la capacidad autoorganizativa del sistema solar conforme a la cual se ordenan todas las manifestaciones de la vida que se dan en él. Y, según nuestra lectura cosmológica de Jung, ese patrón se expresa tanto en la psique como en el mundo material bajo la forma de un orden arquetípico, que constituye la base de la conexión simbólica y significativa entre psique y cosmos. A mi juicio, esta correspondencia entre el orden subyacente de la psique y del cosmos puede servir de fundamento para una nueva perspectiva mítica sobre nuestro tiempo.

Interpretaciones contemporáneas del mito

En este libro hemos esbozado la historia épica de la aparición del yo y la evolución de la consciencia humana a

partir de su matriz cósmica primordial, desde su estado incipiente de *participation mystique* en la naturaleza, seguida por un largo proceso de diferenciación gradual, hasta el florecimiento del yo autónomo e individual en la última etapa de la modernidad. Con el paso del tiempo, el estatus de la mitología ha quedado profundamente afectado por esta evolución, de manera que hoy en día es posible señalar al menos tres interpretaciones coexistentes del mito.

EL MITO COMO HECHO, EL MITO COMO HISTORIA

Especialmente en las formas exotéricas de las grandes religiones monoteístas (el judaísmo, el islam y el cristianismo), los mitos se han interpretado de manera literal como hechos históricos, una práctica que en la actualidad sigue estando muy extendida. Se cree que los mitos presentados en los textos sagrados se refieren a acontecimientos históricos reales o que ocurrieron en la prehistoria; que los mitos cosmogónicos, que aparentemente describían el nacimiento del mundo, pertenecen de forma literal a la cosmología y han sucedido de verdad en el curso de la historia o en sus albores. En el cristianismo, por ejemplo, según la ortodoxia de la Iglesia, los hechos relatados en el Génesis son literalmente ciertos: el mundo fue creado en siete días, Adán fue el primer hombre, Eva fue modelada a partir de la costilla de Adán, etcétera. Análogamente, en el Nuevo Testamento, los relatos que cuentan que Jesús nació de una virgen o que ascendió físicamente al Cielo tras la Crucifixión se consideran también afirmaciones de hechos históricos. Ésta es la clase de interpretación literal del mito y la religión a la que Joseph Campbell se opuso con vehemencia. A su juicio, la mayor parte de la religión es mitología interpretada desde el punto de vista de su denotación, no de su connotación.[16]

Es mito interpretado como hecho, como historia, no como poesía o como metáfora. Y la mayor consecuencia de este error interpretativo es que el mito se entiende como diametralmente opuesto a la ciencia, dado que ambos son considerados objetiva y factualmente verdaderos. El mito, como poesía, metáfora o relato simbólico, es inherentemente plurivalente, abierto y ambiguo, y puede apuntar más allá de sí mismo, a una realidad situada más allá de la conceptualización racional o de las imágenes y doctrinas concretas de un sistema de creencias determinado; en cambio, el literalismo mítico es singular, a menudo rígido y dogmático, y puede fomentar la intolerancia hacia todo aquel que se desvíe de una adhesión inquebrantable a su propia «verdad» proclamada. Como consecuencia, no es raro que diferentes religiones, e incluso diferentes confesiones dentro de una misma religión, sostengan que veneran al único dios auténtico, y que los creyentes rechacen a otros dioses tildándolos de falsos ídolos.

EL MITO COMO FALSEDAD

Después de la Ilustración, con el triunfo de la visión científica del mundo bajo la influencia de la forma deficiente de la consciencia mental, los mitos fueron rechazados como falsedades absolutas, un proceso al que el mitólogo Lauri Honko ha dado el nombre de *desmitologización absoluta*. La ciencia ha demostrado que el supuesto estatus factual de los mitos y las afirmaciones religiosas es falso, y los mitos han sido repudiados. El Libro del Génesis contradice los postulados científicos sobre el origen del universo y no es históricamente cierto, de manera que se lo rechaza como un sinsentido. Es físicamente imposible que Jesús naciera de una virgen o que ascendiera al Cielo, de modo que la

Biblia se considera manifiestamente falsa; una tormenta no se desata por la intervención de Thor, Zeus o Yahvé, sino por una serie de condiciones meteorológicas, lo que vuelve obsoletas las explicaciones sobrenaturales; no hay dioses en el Monte Olimpo, ni Cielo en el firmamento, ni Infierno bajo tierra, por lo que estas ideas se tienen por simples falsedades. Desde esta perspectiva, los mitos son relatos ficticios explicativos creados por la mente precientífica que, en consecuencia, han quedado obsoletos y han sido superados y reemplazados por las explicaciones factuales de la ciencia. Tal ha sido la historia de la conquista de la razón humana sobre las oscuras supersticiones del pasado, una historia en la que el triunfo de la ciencia supuestamente ha disipado la ignorancia de antaño y puesto fin a las infantiles creencias en causas sobrenaturales. Los mitos y las religiones se explican desde un punto de vista racional como proyecciones y constructos engañosos.

Este tipo de ateísmo escéptico y desmitologizador frente al mito y la religión continúa siendo preponderante en nuestra época. El biólogo Richard Dawkins y el filósofo Daniel Dennett, que se cuentan entre sus mayores paladines, se oponen especialmente al literalismo de los fundamentalistas cristianos y los abogados del creacionismo. Desde la perspectiva del ateísmo escéptico, los dioses son falsos ídolos; el Dios cristiano, una ficción, y la religión, un engaño peligroso. Dadas las innumerables atrocidades cometidas en su nombre, podemos simpatizar con quienes intentan menoscabar el poder y la autoridad de la religión autorizada en el mundo moderno. Pero, a su manera, como han señalado muchos, el ateísmo escéptico (producto de la consciencia mental deficiente), con su servidumbre indiscutida al culto de la razón y el cientifismo, es igualmente singular, miope y fundamentalista.

Bajo la influencia de la consciencia mental deficiente, los principios y poderes arquetípicos experimentados pre-reflexivamente en las estructuras arcaica y mágica, materializados vívidamente como dioses en la imaginación de la consciencia mítica y concebidos como Formas arquetípicas primordiales por la eficacia de la estructura mental de la consciencia, quedaron despojados de toda clase de realidad. Con el triunfo del cosmos desencantado, los dioses fueron racionalizados por la consciencia, y la era de la visión del mundo informada por el mito pareció superada irrevocablemente.

Sin embargo, en el momento en que el yo moderno se encontró habitando un mundo donde los dioses ya no estaban presentes, un mundo aparentemente despojado de todo sentido y propósito espirituales, esa misma consciencia humana se sumergió de inmediato en las insospechadas profundidades de la psique inconsciente. En este mundo interior recién descubierto, quedó claro que los antiguos dioses, olvidados y postergados durante tanto tiempo, aún estaban vivos. Jung, en un famoso pasaje, escribió:

> Podemos felicitarnos por haber alcanzado semejante pináculo de claridad, imaginando que hemos dejado atrás a todos esos dioses fantasmagóricos. Pero lo que hemos dejado atrás son únicamente espectros verbales, no los hechos psíquicos que fueron responsables del nacimiento de los dioses. Estamos todavía poseídos por contenidos psíquicos autónomos como si fueran seres del Olimpo.[17]

Los «dioses» no habían desaparecido para siempre, tan sólo se habían vuelto invisibles para la mente moderna, que dirige la mirada a lo externo y está ciega a cualquier otra realidad psicológica que no sea la de su conocimiento

consciente y su volición racional. Como hemos visto, sin una mitología viva y vital, a la mente moderna le costaba discernir la actividad de esas poderosas fuerzas dinámicas antaño concebidas como dioses. De hecho, el único modo de alertar a la moderna consciencia del ego de la existencia de factores autónomos que escapaban a su control parecía ser la patología psicológica o física. Fue la exploración realizada por la psicología analítica de los síntomas y causas de esa patología lo que permitió redescubrir a los «dioses», ya no como elevados seres del Olimpo o poderes celestiales, sino como factores enteramente intrapsíquicos a los que debíamos acercarnos a través de la interioridad humana. Este descubrimiento, como hemos visto, ha sustentado desde entonces un tercer acercamiento al mito, formulado y popularizado por Jung, Hillman y, en especial, Campbell.

EL MITO COMO METÁFORA

Campbell señaló que la postura adoptada por los racionalistas y los escépticos religiosos es una consecuencia directa de la interpretación errónea del mito y la religión como hechos literales e históricos. Los mitos no son verdaderos literalmente, explica Campbell, sino metafóricamente; tampoco se trata de supersticiones sin sentido. Los mitos son valiosos porque transmiten verdades profundas sobre la experiencia humana que escapan a un enfoque exclusivamente racional y científico. Al interpretar el mito como metáfora, como algo referido a la psicología humana y no a hechos del mundo ni a acontecimientos históricos, la ciencia y el mito pueden coexistir con comodidad, cada uno en su propio ámbito. Honko da a esta posición el nombre de *desmitologización parcial* o *interpretativa*, ya que, si bien conserva el valor simbólico del mito, lo despoja de su relevancia

para el mundo externo, negando que guarde relación con la cosmología o la historia más allá de la referencia simbólica. La religión y la mitología tienen que ver con nuestra vida interior, nuestra moralidad, nuestros valores, etcétera; la ciencia y la historia, con hechos objetivos y acontecimientos registrados que se producen en el mundo externo. Según esta perspectiva, cualquier proposición de que los mitos se relacionan con el mundo externo se considera una forma de proyección psicológica. El Génesis puede ser verdadero como relato simbólico del nacimiento de la consciencia humana, pero nada tiene que ver con la creación del universo o con la cosmología; la crucifixión, muerte y resurrección de Jesús son símbolos del proceso de transformación psicoespiritual del ser humano, de la muerte y resurrección que cada uno de nosotros debe experimentar en su viaje espiritual, y no necesariamente de un acontecimiento histórico ocurrido a una persona real; el épico viaje de Odiseo describe una odisea interior a través del paisaje de la psique, no es una historia factual de los viajes de un antiguo guerrero griego. «Como tales imágenes proceden de la psique», razona Campbell, «se refieren a la psique. Nos hablan de su estructura, su orden y sus fuerzas en términos simbólicos.»[18] En resumen, los mitos únicamente hacen referencia al mundo interior de la experiencia psicológica humana (o bien a las dinámicas profundas de la psique inconsciente, o bien a estructuras lingüísticas y cognitivas), no a los procesos del mundo exterior. Esta tercera perspectiva moderna coexiste en la actualidad con el literalismo religioso, para el que el mito es literalmente verdadero, y con el racionalismo escéptico, para el que es una falsedad absoluta.

Como hemos visto, este acercamiento simbólico, metafórico y psicológico al mito y la religión ha servido de fundamento para una nueva forma de espiritualidad indi-

vidualista, predominantemente intrapsíquica, concebida dentro del marco de la ontología cartesiana y la epistemología kantiana, y que propone la existencia de una realidad externa, separada e incognoscible situada más allá de los límites de la psique humana. La nueva espiritualidad que ha surgido de la psicología analítica es, en efecto, la de un individuo aislado que intenta establecer una conexión genuina con su propio centro. El ser humano, tal como lo describe Nietzsche, se crea a sí mismo, está provisto de voluntad propia, forja valores y dota de sentido a un mundo que en esencia carece de él. Asimismo, en la visión de la mitología creativa de Campbell, el artista trabaja en solitario, en contacto con su centro interior, y actúa, iluminándolo y fortaleciéndolo con la revelación de las profundidades interiores del espíritu, en un cosmos desencantado y un mundo secular. Al sustentar y afirmar la validez de la experiencia espiritual del individuo, el auge de la mitología creativa individual ha brindado grandes oportunidades para ejercer la libertad individual en materia espiritual. En sus formas más extremas, sin embargo, también ha tendido a promover inadvertidamente el solipsismo, el psicologismo e incluso un narcisismo obsesivo. Si a los individuos les interesa únicamente su crecimiento espiritual o su desarrollo psicológico, entonces la sociedad, la historia, la naturaleza y el cosmos sólo tienen, en el mejor de los casos, una importancia secundaria, incidental, y en muchos sentidos se conciben como obstáculos para la propia realización espiritual.

EL MITO Y LA ASTROLOGÍA ARQUETIPAL

La astrología arquetipal, sin embargo, con su amplísima comprensión de la naturaleza de los principios arquetípicos

y la psique, ofrece en la actualidad una cuarta perspectiva sobre el mito y la religión, que incorpora la interpretación psicológica del mito pero va más allá. La psicología analítica y la obra de Joseph Campbell sustentan una interpretación psicológico-metafórica del mito basada en la relación entre temas míticos e imágenes y pulsiones arquetípicas intrapsíquicas; en cambio, en la astrología arquetipal los arquetipos asociados con los planetas se reconocen como principios y poderes esenciales, arraigados en un fundamento metafísico, que se manifiestan tanto en el interior, en la psique humana, como en el exterior, en el cosmos, y que condicionan, modelan e impulsan el desarrollo evolutivo en todos los niveles de la vida y en todas las estructuras de la consciencia.

La astrología arquetipal se basa en lo que Tarnas ha denominado una epistemología participativa, en la que la mente humana se concibe como parte y expresión de la interioridad de la naturaleza y del universo en su conjunto. Las creaciones míticas, filosóficas, artísticas y científicas de la mente humana son producto de la propia naturaleza, que actúa a través del hombre. Según Tarnas:

> Las atrevidas conjeturas y mitos que la mente humana produce en su busca de conocimiento provienen, en última instancia, de algo mucho más profundo que una fuente puramente humana. Provienen del manantial de la naturaleza misma, de lo inconsciente universal que, a través de la mente y de la imaginación humanas, produce su propia realidad en paulatino despliegue.[19]

Es cierto que los mitos se originan en la psique y se refieren a ella, como señala Campbell. Pero la psique debe entenderse, en su sentido más profundo y expansivo, como

la interioridad del universo, no como una mera mente humana. Sí, los mitos expresan estructuras cognitivas, dinamismos inconscientes, categorías arquetípicas de la imaginación, etcétera, pero, desde una perspectiva participativa, todo ello está arraigado en última instancia en la naturaleza misma: las categorías arquetípicas que encuentran expresión en el mito informan el conjunto de la realidad, no sólo la mente humana. Tienen su fundamento en el misterio del ser y son expresión suya. La imaginación mítica sirve como vehículo de la «fuente de la naturaleza»; el ser humano es el emisario del impulso evolutivo hacia la autorrevelación inherente al universo. Desde este punto de vista, la mitología creativa individual es la revelación que el mundo hace de sí mismo, una expresión particularizada del cosmos.

Mediante la astrología arquetipal, por lo tanto, la transformación de nuestra comprensión del mito adopta un giro inesperado: concebidos previamente como proyecciones psicológicas, como metáforas de procesos intrapsíquicos, los mitos recuperan la conexión cosmológica entre los temas arquetípicos que expresan y el orden estructural del cosmos. Los mitos no son necesariamente descripciones factuales de acontecimientos pasados, ni fantasías y explicaciones infantiles de la mente «primitiva» o simples metáforas de la psicología humana, aunque puedan ser cualquiera de estas cosas o todas ellas. Más bien, y sobre todo, los mitos expresan patrones arquetípicos *objetivos* de sentido en los que participamos, inherentes tanto a la psique como al cosmos. Asimismo, la astrología arquetipal restaura la asociación entre mito e historia. El mito se relaciona con la historia, pero no de manera literal; no es que los acontecimientos descritos por el mito ocurrieran necesariamente en la historia, sino que el proceso histórico refleja los temas míticos y arquetípicos asociados con las cambiantes relacio-

nes que se dan entre los planetas en momentos particulares de la historia.

Al restaurar la conexión entre la experiencia interior del individuo, la cosmología y la historia, la astrología arquetipal contrarresta, por un lado, la tendencia a reducir el mito y la religión a pura psicología (psicologismo) y, por otro, el peligro de preocuparse únicamente por el mundo espiritual propio, lo que reduce la espiritualidad individual a una mera cuestión personal, a una mera vivencia de los mitos propios, sin relación necesaria con las perspectivas espirituales y los mitos individuales de otras personas (solipsismo y narcisismo espiritual). La astrología arquetipal sugiere que el camino espiritual y la orientación vital única de cada persona reflejan la configuración psicológica y la perspectiva cultural específica del individuo. Pero esto implica que las diversas formas de espiritualidad, por diferentes que puedan parecer, están estructuradas por el mismo conjunto de principios arquetípico-cosmológicos subyacentes. Dentro de este marco compartido de significado arquetípico y cosmológico, las diversas formas de expresión espiritual, religiosa, mítica y artística están íntimamente relacionadas. La experiencia y la orientación espirituales de un individuo son un fenómeno único, irrepetible, y al mismo tiempo universal, que descansa en una concepción arquetípica de la naturaleza de la realidad y da expresión a la totalidad en la que se inserta la vida individual.

La naturaleza de una mitología futura

En una brillante síntesis de la obra de toda su vida, Joseph Campbell afirmó que su estudio de los mitos del mundo le había confirmado una idea:

> la unidad de la raza humana, no sólo en su historia biológica sino también en la espiritual, que por doquier se ha desarrollado a la manera de una única sinfonía, con sus temas anunciados, desarrollados, ampliados y retomados, deformados y reafirmados, y que hoy día, en un gran *fortissimo* con todas las secciones tocando a la vez, avanza irremisiblemente hacia una especie de poderoso clímax, del cual ha de surgir el próximo gran movimiento.[20]

A mi juicio, para este gran movimiento será fundamental una comprensión de la base arquetípico-cosmológica de esa «única sinfonía» de nuestra historia biológica y espiritual. Soy de la opinión de que el reconocimiento de la matriz arquetípica, en cuanto fundación de una cosmología arquetipal, es coherente con la aparición de una consciencia integral y, por lo tanto, debe marcar la siguiente etapa en la evolución de nuestra comprensión de la naturaleza del mito y de su función en la experiencia humana. La astrología arquetipal podría sustentar una nueva visión del mundo mítica e integral para nuestra época, recogiendo cada una de las cuatro funciones del mito, presentando una alternativa viable a los enfoques actualmente dominantes sobre la comprensión del mito y la religión, y ofreciendo una alternativa radical a la imagen moderna de un mundo desencantado.

Como subraya Edward Edinger, esta nueva visión mítica del mundo, implícita en la psicología junguiana, brinda la posibilidad de ofrecer una síntesis, un sincretismo de las diversas tradiciones míticas y religiosas, a partir de la comprensión de los factores arquetípicos determinantes que subyacen a todos los temas míticos y religiosos. Según Edinger:

Una característica notable del nuevo mito es su capacidad de unificar las diversas corrientes religiosas del mundo. Al ver todas las religiones como expresiones vivas del simbolismo de la individuación, es decir, del proceso de creación de la consciencia, se establece una base genuina para una actitud verdaderamente ecuménica. El nuevo mito ya no será un mito religioso que compita con los demás por la fidelidad del hombre, sino que aclarará y verificará todas las religiones actuales al ofrecer una expresión más consciente y amplia de su significado esencial. El nuevo mito puede comprenderse y vivirse dentro de las grandes comunidades religiosas, como el catolicismo, el protestantismo, el judaísmo, el budismo, etcétera, o en alguna nueva comunidad todavía por crear, o por parte de individuos sin conexiones específicas con ninguna comunidad.[21]

Prosigue:

Por primera vez en la historia, contamos con una comprensión del hombre tan amplia y fundamental que puede servir de base para la unificación del mundo, primero en un plano religioso y cultural, y después, con el paso del tiempo, en un plano político. Cuando haya un número suficiente de individuos que tengan «consciencia de la totalidad», el mundo llegará a ser una totalidad.[22]

Si la psicología de Jung sentó los cimientos para una posible unificación espiritual del mundo basada en el reconocimiento de los temas arquetípicos universales y del «simbolismo de la individuación» que modelaba los mitos y las religiones, ahora podemos ampliar todo ello, mediante la astrología arquetipal, para entender el modo en que cada uno de nosotros se relaciona con los principios dinámicos que subyacen a esos temas y arquetipos.

Como hemos visto, la astrología arquetipal ofrece un método para identificar exactamente los diferentes principios arquetípicos, complejos inconscientes, pulsiones instintivas, centros de voluntad y funciones psicológicas que, en conjunto, modelan las dinámicas más profundas de la experiencia humana. Contribuye así a conectar conscientemente al individuo con «el orden y las realidades de la psique», realizando por tanto la *función psicológica del mito*. Mediante el análisis natal de las cartas astrológicas, podemos determinar los grandes temas arquetípicos de la biografía individual y los grandes complejos arquetípicos que configuran la personalidad del individuo. Mediante el análisis de los tránsitos, somos capaces de cartografiar los cambios que con el paso del tiempo experimentan las relaciones entre los principios arquetípicos y, en consecuencia, iluminar los cambios cualitativos y temáticos de la experiencia humana. Por estas razones he sostenido que el análisis natal y el análisis de los tránsitos, combinados con el modelo mitológico del viaje del héroe, podrían servir de ayuda en el proceso de individuación, contribuyendo a comprender los distintos retos y dinámicas que plantea dicho proceso, y a guiar al ego individualizante hacia una realización del sí-mismo. En la nueva era de la mitología individual y creativa, la astrología arquetipal, tal como la he presentado aquí, quizá nos permita encontrar y formular un camino espiritual individual y único, y descubrir y expresar el mito personal de cada cual, reflejo de nuestra posición espacio-temporal en el cosmos.

Al iluminar las dinámicas cosmológicas de la experiencia humana, la astrología arquetipal se puede emplear para comprender mejor nuestra relación individual y específica con los «poderes del universo», por emplear la expresión de Brian Swimme, para desentrañar el modo en que tales poderes actúan a través de nosotros. Puesto que conecta toda

la experiencia humana, tanto individual como colectiva, con su contexto cosmológico, la astrología arquetipal está al servicio de un aspecto esencial de la *función cosmológica del mito*. Al apuntar más allá de una estrecha concepción humanista de la naturaleza humana, la astrología arquetipal sugiere que las dinámicas profundas que configuran nuestras identidades están enraizadas en el cosmos como totalidad. Cada uno de nosotros es una expresión individualizada del universo, de la mente cósmica. El universo está centrado en cada uno de nosotros. Somos los portadores de sus intenciones más profundas, y su impulso evolutivo se manifiesta a través de nosotros. El cosmos alumbra sus propios mitos a través de los individuos, y las dinámicas profundas de tales mitos reflejan las perspectivas personales de cada cual, nuestros puntos de vista únicos en relación con los patrones organizativos del conjunto.

Aunque la investigación cosmológica moderna ha descrito el lugar que ocupa el ser humano dentro del esquema cósmico y, con sus deslumbrantes visiones de los procesos estelares, la cosmología ha conservado su capacidad de inspirar asombro, lo cierto es que los patrones de la experiencia humana suelen considerarse una dimensión completamente separada, categóricamente divorciada, de la cosmología. Mediante el esbozo de una nueva visión mítica del mundo, he intentado, por encima de todo, demostrar la identidad subyacente entre psicología y cosmología. Lo que sucede en la psique humana y lo que acontece en el escenario de la historia del mundo está íntimamente relacionado con la estructura física del cosmos, con el patrón de alineamientos planetarios del sistema solar. También he intentado explicar que las ciencias que están apareciendo en nuestro tiempo, en especial los innovadores desarrollos teóricos que derivan de los nuevos paradigmas, presentan modelos alternativos del

universo que, tomados en conjunto, pueden ayudarnos a entender mejor la identidad subyacente entre psique y cosmos, así como la relación entre planetas y arquetipos.

La perspectiva astrológica arquetipal proporciona un marco en el que reunir los temas y las enseñanzas de los mitos, las religiones, las filosofías, las psicologías y las artes, para relacionarlos con las combinaciones específicas de arquetipos planetarios, con vistas a sentar las bases de una perspectiva mitológica verdaderamente universal. Esta visión del mundo mitológica e integral, apoyada por la astrología arquetipal, puede nutrirse de la sabiduría acumulada por todas las tradiciones espirituales y del valor instructivo de todos los mitos. Sin embargo, en su reconocimiento de la plurivalencia e indeterminación de la expresión de los arquetipos en los aspectos concretos de la experiencia humana, la astrología arquetipal también tiene la capacidad de abrazar el pluralismo, la diversidad y la preocupación por las diferencias individuales propias de la época posmoderna. La astrología arquetipal promueve una visión del mundo radicalmente pluralista pero coherentemente unificada, universal pero orientada específicamente al individuo, definida por un orden coherente pero creativamente abierta e indeterminada. Los mitos individuales pueden entenderse como expresiones y enunciaciones diversas de los principios arquetípicos, cada uno con sus propias inflexiones culturales, concebido para abarcar una serie de propósitos y funciones, y para transmitir algo único sobre el lugar de una cultura o un individuo dados en el espacio y el tiempo. Al presentar una perspectiva mitológica universal, la astrología arquetipal realiza la *función sociológica del mito* ayudando al individuo a penetrar en las dinámicas arquetípicas que configuran el proceso histórico y evolutivo y que influyen en el *Zeitgeist* de una época determinada.

Por último, puesto que demuestra la identidad subyacente de lo interno y lo externo, la astrología arquetipal desempeña asimismo la *función metafísico-mística del mito*. Dirige la consciencia humana hacia el conocimiento del fundamento espiritual de la realidad y de los poderes y principios arquetípicos que configuran dicho fundamento. Desde esta perspectiva, los «dioses» del mito pueden considerarse símbolos y formas personificadas de los poderes arquetípicos que expresan, apuntando más allá de sí mismos hasta volverse completamente «transparentes a la trascendencia». El universo, en sus profundidades interiores, puede verse como el útero que contiene todas las divinidades, todos los grandes mitos y todas las religiones universales.

El siguiente gran movimiento en la mitología, propone Campbell, debe «mantener las ideas espirituales sustanciales del pasado aunque entretanto se avance hacia nuevos horizontes».[23] Consistirá, sugiere, en la «renovación poética» de la «mitología perenne» dentro del contexto de nuestra nueva cosmología. Será una mitología que reconozca que, «en última instancia, somos la mente del espacio», una perspectiva basada en la comprensión de que «nuestras profundidades son las profundidades del espacio». Y esta nueva mitología se orientará al «despertar de los individuos mediante el conocimiento de sí mismos [...] como centros de la Gran Mente, cada uno fundido a su manera con el todo, y sin horizontes».[24] A mi juicio, la astrología arquetipal se dirige al cumplimiento de esos criterios en todos sus aspectos y ofrece un enfoque genuinamente integral del mito, fundamentado en todas las estructuras de la consciencia identificadas por Gebser: la arcaica, por la comprensión de la unidad y totalidad de la realidad; la mágica, por el reconocimiento de las correspondencias sincronísticas entre los alineamientos planetarios y las dinámicas arquetípicas de

la experiencia humana; la mítica, por su uso de la simbología para representar esas correspondencias y su aceptación del valor instructivo y pedagógico del mito y la religión; la mental, por su confianza en el cálculo empírico de los movimientos planetarios y el recurso a las teorías científicas y psicológicas modernas para entender las correlaciones astrológicas; y, por último, la integral, por la consciencia viva del fundamento dinámico subyacente, la matriz arquetípica.

Epílogo

La apertura de una nueva era espiritual

Vivimos en las estrellas y nos sobrecogemos de asombro ante nuestras mayores aventuras.

Joseph Campbell

Pocos acontecimientos permanecen grabados en la memoria colectiva de una manera tan profunda como el alunizaje del *Apolo 11* en julio de 1969. Quienes fueron testigos del desarrollo dramático de ese viaje no olvidarán jamás el momento en que el pie de Neil Armstrong se posó por primera vez en la superficie de la Luna y la humanidad, sorprendentemente, se abrió camino por un cuerpo planetario ajeno a nuestro hogar, la Tierra. A quienes nacimos con posterioridad a ese acontecimiento, como es mi caso, cuando al cabo de cuatro décadas echamos la vista atrás, aún nos parece un hito que ha marcado la historia humana, un logro sin precedentes y el testimonio supremo del dominio tecnológico y el espíritu aventurero de la humanidad.

Sin embargo, quizá todavía no hayamos calibrado el significado integral de este acontecimiento. Dados los paralelismos que hemos analizado en este libro entre el espacio exterior y el «espacio interior» de la psique, podríamos también sopesar el posible significado *psicoespiritual* del

alunizaje. Teniendo en cuenta las cualidades astrológicas y arquetípicas asociadas con la Luna, podríamos tratar de discernir la relevancia *simbólica* de este hito para entender la transformación evolutiva de nuestro tiempo.

El significado sincronístico del alunizaje

Reflexionando acerca de la misión del *Apolo 11* en 1969, a Joseph Campbell se le ocurrió que, en cierto sentido, el viaje exterior a la Luna era también un viaje interior:

> [El] vuelo a la Luna como viaje exterior se dirigía a nuestro propio interior. Y no lo digo en un sentido poético, sino fáctico, histórico. Me refiero a que el hecho real de la ejecución y la retransmisión televisiva de ese trayecto ha transformado, profundizado y ampliado la consciencia humana en un grado y de una forma que equivalen a la apertura de una nueva era espiritual.[1]

Campbell se dio cuenta de que el vuelo a la Luna era un acontecimiento con un significado psicológico de amplio alcance. Mediante ese desplazamiento perceptivo facilitado desde el espacio, la especie humana ha alcanzado un nuevo punto de vista privilegiado desde el cual reflexionar acerca de su propia existencia. Por primera vez, la Tierra se veía realmente como una entidad unitaria, como un planeta viviente de belleza prístina. A través de las imágenes que retransmitía la televisión, los pueblos de la Tierra pudieron contemplar su casa común como un planeta sin fronteras nacionales ni políticas y, por lo tanto, alcanzar una amplia consciencia planetaria. Los cielos, antaño desconocidos e inalcanzables, estaban ahora abiertos a la exploración hu-

mana, no sólo visual sino física. La Luna era, potencialmente, un portal para la exploración del vasto cosmos que había más allá.

El avance sin precedentes en la exploración del espacio coincidía con una expansión asimismo notable de nuestro conocimiento sobre la psique. Juntos, estos desarrollos han transformado profundamente la consciencia humana. «Participamos hoy», declaraba Campbell, «en uno de los más grandes saltos del espíritu humano que se hayan producido nunca o que se vayan a producir alguna vez, hacia un conocimiento no sólo de la naturaleza exterior sino también de nuestro propio y profundo misterio interior.»[2] Y como apoyo de la afirmación de Campbell, si repasamos los acontecimientos de las décadas en torno a esa fecha (si se examina lo que ocurrió a finales de los sesenta desde una perspectiva histórica amplia, dentro de la tendencia global y del patrón general del desarrollo de la cultura occidental), se pueden identificar una serie de avances que han permitido, al menos potencialmente, un asombroso salto hacia delante en la evolución psicológica y espiritual humana.

En primer lugar, en la década de 1940 se desenterraron de las arenas desérticas de Oriente Próximo los Evangelios Gnósticos Perdidos de Nag Hammadi y los Manuscritos del Mar Muerto, extraviados durante siglos. Estos antiguos rollos, que no se publicaron hasta la década de 1970, ofrecen perspectivas radicalmente nuevas sobre el cristianismo temprano, el gnosticismo y la vida y enseñanzas de Jesús, y contienen abundantes observaciones acerca de la transformación psicoespiritual humana, comparables por su profundidad con las del hinduismo y el budismo. Poco tiempo después, en 1950, un edicto papal sancionaba el nuevo dogma católico de la Asunción de la Virgen María, un desarrollo al que Jung concede enorme significado en su

Respuesta a Job, porque, en su opinión, suponía un reconocimiento tardío dentro de la Iglesia cristiana de la importancia espiritual del principio femenino junto a la Trinidad clásica de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Algo antes, en la década de 1940, Albert Hofmann había descubierto accidentalmente las propiedades psicoactivas del LSD, lo que abrió en las décadas siguientes todo un nuevo campo de exploración psicodélica de lo inconsciente humano. No menos importante fueron las explicaciones de Jung acerca del significado psicológico de la alquimia durante las décadas de 1940 y 1950, o la influencia que en esos años ejercieron sobre Occidente las religiones y filosofías orientales, lo que contribuiría al posterior surgimiento del nuevo campo de la psicología transpersonal. La década de 1960 contempló el despertar de la contracultura en parte por la exploración psicodélica y la búsqueda espiritual, junto con el auge de la consciencia ecológica fomentada por el ensayo *Primavera silenciosa*, de Rachel Carson, la fotografía del «amanecer terrestre» tomada por la misión del *Apolo 8* en 1968 (que impulsó el movimiento ecologista) y, después, la hipótesis Gaia. Todo esto se produjo en el mismo siglo de la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, que nos proporcionaron una perspectiva radicalmente nueva de la naturaleza de la realidad, la cual todavía debe ser comprendida y asimilada de manera adecuada dentro de la visión del mundo cultural de nuestra época.

En una cultura que ha puesto un énfasis exagerado en la extraversión, el progreso material, el desarrollo, el logro exterior y otras cosas por el estilo, estos acontecimientos, cada uno de un modo distinto, apuntan a un giro hacia la dimensión interior de la vida, a una especie de reorientación fundamental de la consciencia humana. Gracias a esta reorientación, somos testigos de cómo brota una nueva ac-

titud hacia la Tierra, un nuevo modo de participación en la naturaleza y, para una minoría en aumento, una implicación consciente cada vez mayor en la transformación psicológica de la individuación. En ciertos aspectos es como si, en algún enorme punto de inflexión o *enantiodromia*, el alunizaje (el culmen de los logros extravertidos humanos) hubiera anunciado y reflejara la emergencia de su opuesto polar complementario, al menos *in potentia*.

Muchos consideran que nuestro propio momento histórico es un punto de ruptura crucial: Gebser lo anunciaba como la época de una mutación capital de la consciencia; Campbell, como un desplazamiento en la mitología, como la era de la mitología creativa, individual; Hanegraaff y otros historiadores culturales, como una etapa de revolución espiritual; Jung, como el *kairós*, que traía consigo una metamorfosis de los dioses; Capra, como un punto de inflexión cultural y paradigmático; el historiador Oswald Spengler, como la «decadencia de Occidente», un período en el que somos testigos de los estertores de la civilización industrial occidental moderna. Tal vez resulte aún más significativa la descripción de nuestra época llevada a cabo por el filósofo Ewert Cousins como la Segunda Era Axial, cuya importancia espiritual, a su juicio, equivale a la de la primera Era Axial del siglo VI a.C., cuando la mayoría de las grandes religiones del mundo surgieron o atravesaron desarrollos críticos como respuesta a la transformación capital que en aquel momento experimentaba la psique humana.[3]

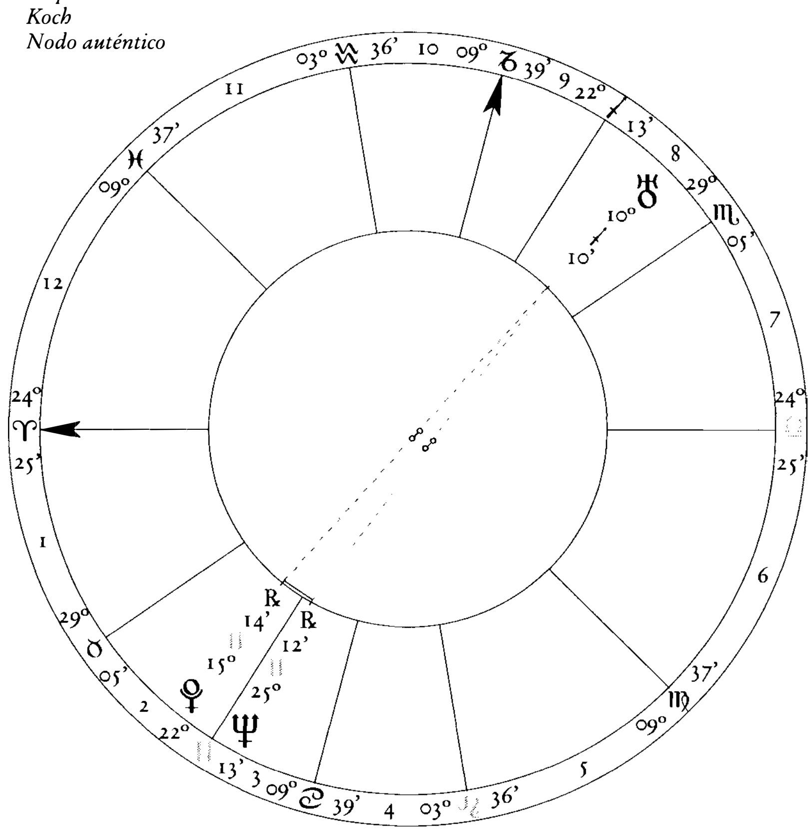
Un análisis de los tránsitos mundiales de estos dos períodos apoyaría esta comparación. La Era Axial, como observa Richard Tarnas, fue el único período registrado por la historia en el que se dio una conjunción de los tres planetas exteriores: Urano, Neptuno y Plutón. A finales del siglo XIX y principios del XX, los tres planetas exteriores se situaron de

nuevo en un alineamiento mayor, con Urano en oposición a la conjunción Neptuno-Plutón (véase la fig. 11.1), un alineamiento sólo por detrás de la triple conjunción de la Era Axial en lo que respecta a su potencia arquetípica y significado. Este período produjo las proclamas de Nietzsche, que marcaron una época; las obras maestras espirituales orientadas a la evolución de Sri Aurobindo, Teilhard de Chardin y Rudolf Steiner; el nacimiento de la psicología analítica con Freud y Jung; los influyentes movimientos pictóricos del impresionismo y el postimpresionismo, y el nacimiento de la física moderna posnewtoniana. Los avances de ese momento, como ha subrayado Tarnas, continuaron desplegándose a lo largo de las siguientes décadas del siglo XX, con las conjunciones de Urano y Plutón en los sesenta y de Urano y Neptuno a finales de los ochenta y en los noventa. Y, en muchos sentidos, no fue hasta después de que Neptuno y Plutón se situaran en un posterior alineamiento sextil, desde la década de 1940 hasta nuestros días, cuando los desarrollos iniciados a principios del siglo XX realmente fructificaron y empezaron a comprenderse mejor.

Fig. 11.1. Carta de la conjunción Neptuno-Plutón, *ca.* 1880-1905. La carta muestra las posiciones de los tres planetas exteriores el 1 de enero de 1900. Neptuno y Plutón, situados en el extremo inferior izquierdo de la carta, se encontraban en un alineamiento conjunto que había comenzado a finales de la década de 1870 y que duró más de treinta años. Durante ese tiempo, Urano se colocó en oposición a Plutón, primero, y a Neptuno, después. En la carta de arriba, Urano, en el extremo superior derecho, está colocado a 10° de Sagitario, en oposición a Plutón, que está a 15° de Géminis. Entre otras cosas, la combinación arquetípica Neptuno-Plutón se relaciona con la muerte y la destrucción de ideas y sistemas metafísicos muy antiguos, y con períodos de renacimiento y renovación espiritual, lo que refleja transformaciones en las profundidades de la psique inconsciente.

[en pág. 405]

Conjunción Neptuno-Plutón
Carta natal
1 ene 1900 NS, Lun
12:00 p. m. UT +0:00
Londres, Inglaterra
51°30'N 000°10O
Geocéntrico
Tropical
Koch
Nodo auténtico



	♅	
♆	☍ 15A02	♆
♇	☍ 5A04	☌ 9A57	♇

Nombre	Aspecto	Ángulo
Conjunción	☌	0°00'
Oposición	☍	180°00'
Trígono	△	120°00'
Cuadratura	□	90°00'
Sextil	✶	60°00'

Nombre	Símbolo
Urano	♅
Neptuno	♆
Plutón	♇

¿Podría ser entonces que el alunizaje estuviera de alguna forma relacionado con estos desarrollos? Como «viaje exterior [que] se dirigía a nuestro propio interior», tal vez el alunizaje pueda considerarse un momento crucial de sincronicidad colectiva, el gran símbolo de la transformación psicoespiritual que se está desplegando en nuestra época. Si Campbell tiene razón, el alunizaje del *Apolo* no fue únicamente una causa directa del «salto del espíritu humano», sino (teniendo presente el paralelismo o identidad subyacente entre los ámbitos interno y externo que hemos descrito en este libro) también un reflejo sincronístico de ello.

El significado arquetípico de la Luna

La posible relevancia psicoespiritual del alunizaje se torna más patente si imaginamos este acontecimiento de manera simbólica, desde la perspectiva de la consciencia mítica, y consideramos la gama de significados asociados al arquetipo planetario de la Luna y su relación con los significados arquetípicos asociados al Sol.

En términos simbólicos, como hemos señalado anteriormente, la «luz» de la consciencia del ego se representa a menudo en los mitos, en la astrología y en la sabiduría popular esotérica mediante el Sol. Las metáforas solares se suelen emplear para expresar el nacimiento y la ascensión de la consciencia, y no sólo en el mito sino también en los relatos históricos y culturales. Tanto Lewis Mumford como Richard Tarnas, por ejemplo, han relacionado específicamente la trayectoria del yo moderno (su surgimiento y su ascensión meteórica) con el auge de la cosmología heliocéntrica a través de la obra de Copérnico, Galileo y Kepler. De forma más general, la Ilustración (el propio término

[*Enlightenment*, en inglés] connota la luz de la razón y de la consciencia) surgió del predominio de la consciencia «solar» después de la Revolución científica. En muchos sentidos, por lo tanto, el alunizaje se logró gracias al completo desarrollo y énfasis de la forma solar de la consciencia: fue la cúspide de la brillantez tecnológica, el apogeo de la trayectoria del espíritu prometeico de conquista y exploración audaz, el triunfo de la iniciativa científica y tecnológica del ser humano, la culminación de la cruzada de la humanidad para aprovechar la potencia de la naturaleza con fines culturales, la meta del largo viaje desde la oscura ignorancia de la inconsciencia original hasta la iluminación intelectual, a medida que la especie humana se liberaba literalmente de su hogar en la Tierra.[4]

No obstante, con la misma certeza con que la noche sigue al día, la ascensión de la consciencia solar del ego tendrá como continuación un descenso a las tinieblas de lo inconsciente. Fue Nietzsche, más que ningún otro, quien a la vez profetizó y experimentó en su propia vida el «Gran Mediodía», como él lo llamaba, un momento crucial en el desarrollo cultural y evolutivo humano. Fue con Nietzsche con quien la consciencia humana del ego, como el Sol en su tránsito diario por el cielo, comenzó su necesario descenso al inframundo, a las profundidades de la psique. Mientras que la inquietud principal de la mente occidental desde los tiempos de los griegos eran los aspectos en primer plano, «a la luz del día», de la existencia, la «bajada» de Nietzsche señalaba un foco compensatorio sobre la «oscuridad» del fondo. Anunciaba el inicio de un período de la cultura humana que más tarde Heidegger llamaría «la noche del mundo», un período en el que Dios y el espíritu se han retirado de nuestro conocimiento consciente.[5] Nietzsche hace que Zaratustra le diga al Sol: «Debo descender a las profun-

didades: como haces tú al atardecer, cuando te ocultas tras el mar y arrojas luz también sobre el inframundo, ¡estrella sobreabundante! Como tú, yo debo descender».[6] Y mientras el Sol declina tras el horizonte, la Luna ocupa el centro del escenario.

Así como en nuestra experiencia vivida del cielo, en términos arquetípicos, el Sol está íntimamente relacionado con la Luna, como explicaba Jung:

> De la misma manera que la estrella del día se eleva del mar nocturno, así, ontogenética y filogenéticamente, la consciencia nace de la inconsciencia y se hunde de nuevo cada noche en esta condición original. La dualidad de nuestra vida psíquica es el prototipo y el arquetipo del simbolismo Sol-Luna.[7]

Sol y Luna representan dimensiones diferentes de la psique humana: la consciencia y lo inconsciente. También se corresponden, a grandes rasgos, con la distinción que establece la tradición filosófica occidental entre el espíritu y el alma, respectivamente, y con los diversos modos de ser apuntados por los principios del taoísmo chino del *yang* (activo, creativo, asertivo, «masculino») y el *yin* (pasivo, receptivo, flexible, «femenino»). En la astrología, el arquetipo planetario correspondiente a la Luna se asocia con el alma y con las cualidades *yin* de la receptividad, el cuidado y la relacionalidad. Se relaciona con el principio femenino, la matriz del ser, la maternidad, el vientre, el hogar, el pasado y el arquetipo del *anima*, que a su vez se asocia con las emociones y con la imagen interna de lo femenino en la psique masculina. Del mismo modo que la Luna es la luz nocturna dominante y reina en el cielo de noche, la Luna arquetípica gobierna la oscuridad de lo inconsciente, de los sueños y de la vida íntima, privada, de las emociones y los sentimientos.

En vista de la gama de significados simbólicos asociados con la Luna, podemos ver con mayor claridad la posible relevancia de muchas de las correlaciones sincronísticas con el alunizaje que hemos citado antes, especialmente el énfasis en la interioridad, la exploración de la psique inconsciente, la Asunción de la Virgen María, el foco renovado sobre la «Madre Tierra» y la «Madre Naturaleza», la consciencia nueva, directa, de la Tierra como nuestro hogar planetario. Estas correspondencias refuerzan la sensación de que las cualidades arquetípicas asociadas con la Luna se activaron inconscientemente coincidiendo con la misión del *Apolo* y, por lo tanto, se pusieron de manifiesto sincronísticamente en la cultura general de las décadas que rodearon ese momento. De forma más específica, creo que el alunizaje puede vincularse con algunos desarrollos psicoespirituales íntimamente relacionados, cada uno de los cuales refleja algo del significado esencial del arquetipo lunar.

En primer lugar, la llegada del hombre a la Luna podría indicar simbólicamente la emergencia de un nuevo punto de vista privilegiado dentro de la psique, exterior a la consciencia del ego. De la misma manera que el Sol representa la luz de la consciencia y el complejo del ego como el centro de la consciencia y de la volición, la Luna simboliza, como ya hemos dicho, la luz dentro de las tinieblas de la psique inconsciente. Es una luz que compensa la del Sol y representa otra posición dentro de la psique, otro centro de gravedad existencial, otro modo de consciencia. Si el alunizaje fue de hecho un «viaje exterior [que] se dirigía a nuestro propio interior», como pensaba Campbell, entonces, al alcanzar una nueva perspectiva de la Tierra desde el espacio exterior, quizá participamos simultáneamente en un proceso que dio lugar a una nueva posición psicológica, surgida de lo inconsciente, a partir de la cual podríamos ir

más allá de un egocentrismo racional y limitado en el que la consciencia del ego ya no sea la dueña autocrática de su propia casa, el *locus* central, dictatorial, de la voluntad y la intención. La consciencia solar, el principio dominante de la era moderna, que ha estado durante milenios en el Ascendente, podría ahora contrarrestarse con el desarrollo compensatorio y la diferenciación de la consciencia lunar.

En segundo lugar, la asociación de la Luna con el *anima* también es aquí significativa. Pues así como la Luna es la «puerta de entrada» al espacio exterior, el cuerpo celeste más cercano a la Tierra, así en la psicología junguiana el *anima* sirve como «puerta de entrada» a lo inconsciente colectivo: es la función psicológica, el arquetipo, que media en la relación entre el ego consciente y lo inconsciente. De ahí que Jung la describiera como una mediadora, una psicopompo, la guía de las almas a través del inframundo (como, por ejemplo, el papel de Ariadna en el mito griego o el de Beatriz en la *Divina Comedia* de Dante). Creo que el alunizaje podría, por lo tanto, simbolizar la necesidad de una reconexión y recentramiento de la humanidad en lo inconsciente mediante el cultivo del principio femenino, mediante la diferenciación del *anima*. De hecho, este desplazamiento hacia lo «femenino» ha sido anunciado en los últimos tiempos por una serie de perspicaces comentaristas de la condición humana. Es un tema central en la obra de Jung, está implícito en la escritura de Joseph Campbell, y Richard Tarnas, en su epílogo a *La pasión de la mente occidental*, describe la completa trayectoria evolutiva de la historia cultural e intelectual de Occidente en términos de una dialéctica entre los principios «masculino» y «femenino».

En tercer lugar, si el alunizaje apunta de manera sincronística al resurgir de las cualidades y los modos de ser asociados con el arquetipo planetario de la Luna, podría

también señalar un inminente desplazamiento en la orientación fundamental de la cultura humana, desde las cualidades masculinas *yang-animus* del mundo solar hasta las cualidades femeninas *yin-anima* del mundo lunar. Un desplazamiento de este tipo fue anunciado por Dane Rudhyar en su mejor obra, *The Astrology of Transformation.* «El tipo de respuesta Yin hacia lo que nos trae la vida», explica Rudhyar,

> es esencialmente receptivo y adaptativo. Está arquetípicamente asociado con la actitud y el carácter femeninos. En una cultura que sostiene el ideal Yin, los filósofos y sabios acostumbran a considerar el universo como una inmensa red de relaciones que vinculan e integran una multitud de centros de consciencia y de actividad en un todo dinámico (o pléroma) del ser, como reflejo de una «Unidad» trascendente e inefable que sólo puede simbolizarse mediante nombres o conceptos inadecuados, como puedan ser el Absoluto, el Espacio, un infinito Océano de potencialidad o, en términos religiosos, Dios o la Cabeza de Dios. Mientras que la filosofía de tipo Yang conduce a una imagen pluralista, personalista y atomista del universo, el tipo Yin es esencialmente holístico y ve partes componentes de un Todo cósmico en cada manifestación de un «océano» de vida universal.[8]

«Una persona de tipo Yin», añade Rudhyar, «se caracteriza esencialmente por su aceptación de lo que "es" y por una disposición a experimentar todos los aspectos del proceso de cambio que no deja de desplegarse. Una persona así, por lo tanto, es libre para afrontar lo que sea que traiga el proceso y se adapta a cada nueva situación.»[9] Más que imponer la voluntad propia sobre el entorno para tratar de evitar experiencias dolorosas y alcanzar experiencias placenteras (la estrategia normal del estilo *yang*), la respuesta del

tipo *yin* es mostrarse dispuesto a aceptar todas las condiciones y experiencias vitales en la medida en que éstas sean necesarias para vivir de acuerdo con el sí-mismo. Para abrirse a las ofertas del sí-mismo, hay que reconocer un poder y autoridad mayor que uno mismo en nuestra vida, más allá de los dictados del deseo y la racionalidad personal. En el viaje hacia la individuación, cultivar este estilo de ser *yin* resulta esencial para establecer una relación vital entre la consciencia y lo inconsciente, entre el ego y el sí-mismo. Cultivando un enfoque *yin* de la vida, el ego se da cuenta de su función, no como creador con voluntad propia, sino como una especie de función refleja del sí-mismo. «No soy yo quien me creo a mí mismo», como dice la célebre frase de Jung, «sino que me ocurro a mí mismo.»[10] A fin de cuentas, no somos el origen de los actos de voluntad y volición, ni de los deseos e impulsos, sino su recipiente. En último término, somos los emisarios de los propósitos, intenciones y *telos* del universo.

En cuarto lugar, como ya hemos visto, la Luna también simboliza a la madre, el vientre, el hogar, la matriz; representa el terreno maternal del ser: el continente, por así decirlo, de todas las formas, la vasija nutriente de la vida misma. De igual manera, el arquetipo planetario de la Luna se asocia directamente con la *matriz arquetípica*, con el fundamento dinámico que subyace bajo la psique y el cosmos. Si, como hemos dicho, el espacio exterior es la forma física simbólica derivada del fundamento, entonces la exploración por parte de la humanidad del espacio exterior y nuestra entrada en la Era Espacial adoptan un significado sorprendente. Pues tal como hemos entrado físicamente en el ámbito del espacio exterior, tal vez en este momento, sincronísticamente, estemos tomando consciencia de la matriz psicoespiritual en la que tenemos nuestro ser. Tal vez,

a través de nuestras exploraciones exteriores e interiores, estemos adentrándonos tras el velo de la matriz arquetípica, para acceder al mismísimo fundamento del que surgen todos nuestros mitos y religiones.

La *unio mystica* y el nacimiento del sí-mismo

Esos individuos que encarnan, en sus vidas y acciones, el polo lunar del ser se encuentran ahora en una relación compensatoria con el principio solar dominante: con el patriarcado, con el ascenso heroico, con el individualismo «masculino», con la extraversión. Pero el desafío que debemos afrontar no es, a mi modo de ver, el retorno acrítico a un estilo de consciencia y a una forma de ser más lunar. Se trata más bien de congregar en nuestros propios viajes heroicos ambos polos y principios, el solar y el lunar. Debemos perseverar en nuestra propia individuación para conservar la luz de la identidad individual consciente, para conservar los logros culturales que tanto nos ha costado obtener y la iluminación racional que la humanidad ha logrado en su largo ascenso espiritual, mientras al mismo tiempo nos sometemos al descenso hacia lo inconsciente, de forma que podamos traer a la consciencia el oscuro espíritu «durmiente» de la naturaleza.

Todos aquellos que se adentren en la senda de la individuación deben cultivar una respuesta afirmativa no sólo ante el «bien» y los aspectos positivos de la vida, sino también ante el «mal» y la dimensión sombría, dolorosa, de la experiencia humana. A través de la afirmación de ambos polos de la existencia, se pueden asumir los opuestos inherentes a la naturaleza, reteniendo dentro del propio yo, en una tensión creativa, tanto el espíritu como la naturaleza, el

bien como el mal, el miedo como el deseo. De esta manera, la individuación, siguiendo un sendero similar al del héroe místico, podría conducir en último término, como apunta Jung, a la gran *unio mystica* del espíritu y la materia, unificando lo trascendente y lo inmanente divino en el abrazo del *hieros gamos*, del matrimonio sagrado de lo divino masculino y femenino.

Estrenada justo un año antes de la llegada a la Luna, la secuencia final de *2001: Una odisea del espacio*, de Kubrick, que muestra la imagen enigmática de un bebé en su burbuja cósmica semejante a un vientre, parece remitir a la misteriosa transformación evolutiva en la que todos estamos participando, consciente o inconscientemente. Pues del *hieros gamos* del Sol y la Luna es de donde, en última instancia, podría emerger una nueva forma de ser. El *Übermensch*, el humano espiritualizado, el ultrahumano, el sí-mismo: todos estos términos apuntan al nacimiento de algo nuevo dentro de lo humano y a través de él; a la emergencia de un ser superior, más completo, más universal. Este nacimiento estará mediado por el principio lunar y simbolizará a la vez a la madre y al niño. El sí-mismo, como observaba Jung, es el hijo del «*anima* preñada».[11] Surgiendo de lo inconsciente, el sí-mismo (la encarnación individual del *anthropos* cósmico) lucha para nacer de la experiencia humana a través del *anima*.

En conclusión, es a través del nacimiento del sí-mismo como finalmente recuperaremos la unidad «perdida» entre el ser humano y el cosmos y, por lo tanto, cumpliremos la condición que Jesús puso como requisito en *El Evangelio de Tomás* para la llegada del Reino de los Cielos:

> Cuando hagáis de los dos uno, cuando hagáis lo interior como lo exterior, y lo exterior como lo interior, y lo de arriba

como lo de abajo, de modo que hagáis el macho como la hembra en uno solo [...], entonces entraréis en el Reino.[12]

Con la recuperación de la identidad de lo interior y lo exterior, el fundamento originario (la matriz arquetípica) se vuelve transparente ante el conocimiento consciente. Las tinieblas primordiales del fundamento del ser aparecen a la luz de la consciencia. En esa claridad interior, el cosmos, con toda su profundidad y misterio, se ilumina. Y esta luminosa transparencia, como ya hemos visto, es una de las características esenciales de la estructura integral de la consciencia, de la mutación evolutiva que ahora está entre nosotros.

Notas

Introducción: Fronteras paralelas

1. Véase Tarnas, *Cosmos y Psique.*

2. La astrología arquetipal forma parte de una disciplina académica más amplia, la *cosmología arquetipal*, que está siendo desarrollada en la actualidad por un grupo de estudiosos e investigadores afincados mayoritariamente en San Francisco (California). Esta disciplina aborda las correlaciones entre los alineamientos planetarios y los patrones arquetípicos en la experiencia humana, así como la comprensión de las bases teóricas de dichas correlaciones y sus implicaciones en la visión general del mundo. Para más información y para conocer las últimas investigaciones y textos relativos a este campo, véase *Archai: The Journal of Archetypal Cosmology*. Sobre los antecedentes de la aparición de la cosmología arquetipal, véase Le Grice, «The birth of a new discipline».

Primera parte
Astrología arquetipal: una nueva perspectiva mítica

Capítulo 1: Visiones del mundo y mitología

1. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, pág. 58.

2. La espiritualidad, según la útil definición de James Heisig,

hace referencia al «temperamento esencial de una persona». Una orientación espiritual de la vida, prosigue, «consiste, por un lado, en un incremento de la comprensión moral de las complejidades de la vida combinada con una visión de esperanza hacia el futuro y, por otro, en la consciencia de estar poseído por una realidad que trasciende las condiciones de la individualidad concreta». Heisig, «Mystique of the nonrational», pág. 171.

3. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, pág. 3.

4. Campbell, *Creative Mythology*, pág. 5.

5. Frazer, citado por Bascom, «Forms of folklore», págs. 25-26.

6. Freud a D. E. Oppenheim, 1958, citado por Dundes, «Earth-diver», pág. 272.

7. Freud, citado por Dundes en «Earth-diver», pág. 273.

8. Rogerson, «Slippery words: myth», pág. 65.

9. Pettazzoni, «Truth of myth», pág. 107.

10. Mann, «Freud and the future», pág. 371.

11. Véanse Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y Jung, *Undiscovered Self*, pág. 23.

12. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, pág. 373.

13. Según Jung, «sólo cuando las condiciones se han alterado tan drásticamente que se abre una brecha insoportable entre la situación exterior y nuestras ideas, que ya resultan obsoletas, surge el problema general de nuestra *Weltanschauung* o filosofía de la vida» (*Undiscovered Self*, pág. 71).

14. Estoy en deuda con David Ulansey, antiguo profesor en el California Institute of Integral Studies, por esta idea.

Capítulo 2: En busca de un nuevo mito

1. Capra, *Tao of Physics*, pág. 358.

2. Birch y Cobb Jr., *Liberation of Life*, pág. 88.

3. Véase Capra, *El Tao de la física*.

4. Véase, por ejemplo, la caracterización de Thomas Berry de la esencia de las diferentes religiones en *Evening Thoughts*, así como Jorge Ferrer, *Revisioning Transpersonal Theory*, para una relación pluralista y participativa de la espiritualidad humana a la luz de la filosofía posmoderna de la religión.

5. Swimme y Berry, *La historia del universo*. El teórico posmoderno Charles Jencks ve esta narrativa cosmológica como una historia transcultural viable para nuestra época, y algo central al movimiento que denomina *posmodernidad integradora* o *constructiva*. Véase Jencks, *Postmodern Reader*.

6. Capra, *Tao of Physics*, págs. 356-357.

7. La conocida cita de Jung completa dice lo siguiente: «[Un] ánimo de destrucción universal y renovación del mundo [...] se ha establecido en nuestra época. Este ánimo se deja sentir en todas partes, política, social y filosóficamente. Vivimos en lo que los antiguos griegos denominaban el *kairós* (el momento adecuado) para una "metamorfosis de los dioses", es decir, de los principios y símbolos fundamentales. Esta peculiaridad de nuestra época, que ciertamente no hemos elegido de forma consciente, es la expresión de que el hombre inconsciente de nuestro interior está cambiando. Las generaciones venideras deberán tener en cuenta esta transformación trascendental si la humanidad no se destruye a sí misma mediante el poder de su tecnología y su ciencia» (*Undiscovered Self*, pág. 110).

8. El punto de vista de Ken Wilber parece haber sido especialmente influyente por lo que respecta a la comprensión de la astrología en la teoría transpersonal e integral contemporánea. Véase, por ejemplo, su análisis sobre el nivel mítico de la consciencia en Wilber, *El proyecto Atman: una visión transpersonal del desarrollo humano* y *Sexo, ecología, espiritualidad: el alma de la evolución*.

9. Campbell, *Creative Mythology*, pág. 4.

10. Campbell, *Creative Mythology*, pág. 6, y *Mythic Dimension*, pág. 180.

11. Campbell, *Mythic Dimension*, pág. 181.

12. Campbell, *Creative Mythology*, pág. 4.

13. Campbell, *Creative Mythology*, pág. 5, y *Mythic Dimension*, pág. 181.

14. Campbell, *Occidental Mythology*, págs. 520-521 [trad. esp., págs. 678-679].

15. *Ibid.*, pág. 521 [trad. esp., pág. 679].

16. Campbell, *Creative Mythology*, pág. 3.

17. *Ibid.*, pág. 4.

18. *Ibid.*, pág. 3.

19. *Ibid.*, pág. 93.

20. Campbell y Moyers, *El poder del mito.*

21. Frobenius, citado en Campbell, *Creative Mythology*, pág. 30.

22. Campbell, *Creative Mythology*, pág. 4.

23. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, pág. 11.

24. Véanse Heelas y Woodhead, *Spiritual Revolution*, y Tacey, *Spirituality Revolution*. Véase también Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, para una perspectiva general del abanico de desarrollos que contribuyen a esta revolución.

25. Para un análisis en profundidad de este tema, véase Tarnas, *Cosmos y Psique*, y Charles Taylor, *Fuentes del yo*. Estas ideas también están implícitas en la obra de Jung y en la de Erich Neumann, y aparecen explícitamente en Jean Gebser, *Origen y presente.*

26. Campbell, *Occidental Mythology*, pág. 24 [trad. esp., pág. 50].

27. *Ibid.*

28. En los siglos XV y XVI se produjo otra etapa crítica en este proceso, caracterizada por Campbell como la «doble victoria de la consciencia individual con la Reforma y la ciencia sin trabas, unidas a un humanismo resucitado con el Renacimiento» (Campbell, *Occidental Mythology*, pág. 401 [trad. esp., pág. 527]). El énfasis protestante en la responsabilidad personal del alma ante Dios fomentó la responsabilidad ética individual en los asuntos espirituales, y el Renacimiento abogaba por la expresión creativa del individuo.

29. Emerson, «Nature», en *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, pág. 181.

30. Véase Nietzsche, *Gay Science*, pág. 181, y *Thus Spoke Zarathustra*, pág. 41.

31. Jung, «On the nature of the psyche», pág. 160.

32. Jung, *Letters II*, pág. 14.

33. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, pág. 155.

Capítulo 3: La astrología arquetipal y el monomito

1. Véase Whitehead, *Proceso y realidad.*

2. Tarnas, *Cosmos and Psyche*, pág. 128 [trad. esp., pág. 207].

3. *Ibid.*, pág. 87 [trad. esp., págs. 145-146].

4. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, págs. 19-20 y 5.

5. El fracaso de Campbell en diferenciar entre el contenido y la base del mito refleja quizá el fracaso de Jung en distinguir nítidamente entre imágenes arquetípicas y los arquetipos mismos (los arquetipos *per se*) hasta bien avanzada su carrera. Véase el análisis de los arquetipos en el capítulo 6.

6. Jung, *Answer to Job*, págs. 15-18 y 201.

7. Jung describe las ideas elementales de Bastian como «las formas de percepción fundamentalmente análogas que se encuentran en todas partes, es decir, más o menos lo que hoy conocemos como "arquetipos"» («On the nature of the psyche», pág. 89).

8. *Ibid.*, pág. 145.

9. Arroyo, *Astrology, Psychology and the Four Elements*, págs. 28-29.

10. Greene, *Astrology of Fate*, pág. 166.

11. La fuente histórica de los significados de los planetas es mesopotámica, enraizada en numerosos siglos de observaciones babilónicas y caldeas, y posteriormente elaborada en las astrologías egipcia y griega. En la actualidad, tras muchos más siglos de investigación empírica realizada por astrólogos sobre las correspondencias entre las posiciones planetarias y los asuntos humanos, aún pueden trazarse los significados de los planetas remontándonos a sus atribuciones iniciales, aunque dichos significados, por supuesto, se han ido volviendo significativamente más complejos y han ampliado su ámbito.

12. Cada planeta, al orbitar en torno al Sol, cambia su posición respecto a la Tierra móvil. Estas posiciones cambiantes se miden con precisión trazando el movimiento de los planetas alrededor de la Tierra mediante la eclíptica como línea de referencia. A lo largo de un año, conforme la Tierra gira en torno al Sol, éste parece desplazarse a lo largo de la constelación de estrellas fijas, rodeando a la Tierra. La eclíptica es la línea circular basada en el movimiento aparente del Sol. A medida que los planetas recorren sus órbitas, cambian sus posiciones relativas sobre la eclíptica, formando diferentes alineamientos geométricos entre sí. Es esta pauta cambiante de relaciones planetarias lo que se estudia en la astrología, con el propósito de comprender las relaciones cam-

biantes entre los principios arquetípicos asociados a los planetas. Los aspectos principales que se reconocen en la tradición astrológica son la conjunción (dos o más planetas separados en un ángulo de aproximadamente 0°), el sextil (60°), la cuadratura (90°), el trígono (120°) y la oposición (180°). Entre éstos, Tarnas descubrió que son los alineamientos cuadráticos (la conjunción, la oposición y la cuadratura) los que son usualmente más importantes en lo que respecta a la comprensión tanto de los sucesos del mundo como de los temas principales de la biografía del individuo. En la tradición astrológica se considera que estos alineamientos son dinámicos, «duros» o desafiantes, en el sentido de que representan las relaciones correspondientes entre los principios arquetípicos que en general requieren algún tipo de adaptación o un esfuerzo y un trabajo considerables para ser integrados, y tienden a promover acciones para liberar la tensión energética inherente entre los principios arquetípicos. Por el contrario, el trígono y el sextil se consideran aspectos «blandos», armoniosos o confluyentes, en el sentido de que tienden a indicar una relación entre los principios arquetípicos más prestamente integrada, de apoyo mutuo y armoniosa.

13. Para una descripción de muchos de los significados asociados a Plutón, véanse especialmente Arroyo, *Astrology, Karma, and Transformation*, págs. 51-68, y Tarnas, *Cosmos and Psyche*, págs. 98-100 [trad. esp., págs. 162-165].

14. Véase Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*.

15. Campbell relaciona explícitamente la gorgona griega Medusa con la diosa Kālī. Véase Campbell, *Occidental Mythology*, pág. 25 [trad. esp., pág. 51].

16. Jung, *Alchemical Studies*, págs. 162-163.

17. Jung, *Archetypes and the Collective Unconscious*, pág. 38.

18. Jung, «On the nature of the psyche», pág. 213.

19. Según lo expresa Tarnas: «La existencia de inflexiones permanentemente diversas de los mismos principios arquetípicos parece reflejar una indeterminación dinámica de configuraciones formales en la naturaleza de las cosas, que es lo que permite la coexistencia de coherencia de significado e impredecibilidad creativa en la vida humana» (*Cosmos and Psyche*, pág. 133 [trad. esp., pág. 214]).

20. Jaffé, *Myth of Meaning*, pág. 1.

21. Véase Tarnas, *Cosmos and Psyche*, págs. 141-205 [trad. esp., págs. 227-305].

22. *Ibid.*, pág. 210.

23. Entre los teóricos de la mitología se debate si el mito del héroe es universalmente aplicable y si existe un único monomito evidente en toda la mitología universal. En cualquier caso, como mínimo se puede afirmar con certeza que los relatos de héroes, ya se representen en mitos antiguos o en la ficción y la cinematografía contemporáneas, suscitan una fuerte resonancia en todos nosotros. Parece existir una conexión profunda entre estos relatos y las experiencias, etapas y desafíos fundamentales de la experiencia humana.

24. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, págs. 245-246.

25. Campbell tomó prestada esta caracterización de las etapas del viaje del héroe del esquema de Arnold Van Gennep sobre los ritos de paso y las tres fases correspondientes de separación, transición e incorporación. Véase Van Gennep, *Los ritos de paso*.

26. Jung, *Archetypes and the Collective Unconscious*, pág. 217.

27. Jung, *Answer to Job*, pág. 96.

28. Neumann, *Origins and History of Consciousness*, pág. 5.

29. Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, pág. 100.

30. Entre los críticos más relevantes del mito del héroe se cuenta James Hillman, que lo relaciona con el monoteísmo, la preponderancia psicológica, la agresión, la literalidad, los modelos lineales del desarrollo humano y la psicología del yo del humanismo secular. Véase, por ejemplo, *Archetypal Psychology*, pág. 33.

31. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, pág. 16.

32. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, pág. 41.

33. El teórico transpersonal Michael Washburn emplea el término *represión primaria* en *El ego y el fundamento dinámico.*

34. Jung, *Symbols of Transformation*, pág. 303.

35. *Ibid.*, pág. 330.

36. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, págs. 229-237. Véase Edinger, *Ego and Archetype*, para su análisis del eje ego-sí-mismo.

37. Según Jung, «la individuación significa convertirse en un ser único y homogéneo, y, puesto que la "individualidad" abarca nuestra singularidad interior, definitiva e incomparable, también implica convertirse en el propio yo. Por tanto, podemos traducir *individuación* como "alcanzar la identidad individual" o "autorrealización"» (*Two Essays on Analytical Psychology*, pág. 171).

38. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, pág. 33.

Segunda parte
La formulación de una cosmología arquetipal

Capítulo 4: El patrón cósmico subyacente

1. Véase Flew, *Dictionary of Philosophy*, págs. 14 y 261.

2. Whitehead, *Science and the Modern World*, pág. 107.

3. *Ibid.*, pág. 36.

4. Morin, *Homeland Earth*, pág. 129.

5. Capra, *Turning Point*, pág. 26.

6. Aunque la aplicación de la teoría de sistemas para comprender la astrología se desvía del uso de Capra de la idea de sistema, en términos generales sigue siendo consistente con su definición del concepto de sistema y también con sus especulaciones, que consideraremos más adelante, sobre la posibilidad de la existencia de una mente cósmica.

7. Capra, *Tao of Physics*, pág. 92.

8. *Ibid.*, pág. 150.

9. Peat, *Synchronicity*, pág. 94.

10. Capra, *Web of Life*, pág. 158.

11. Véase Cornford, *From Religion to Philosophy*, pág. 9.

12. Needham, *Science and Civilization in China*, pág. 281.

13. Clarke, *Jung and Eastern Thought*, pág. 99.

14. Olivelle, «Introduction» a *The Upanishads*, LII.

15. Brodbeck, «Introduction» a *The Bhagavad Gita*, XXII.

16. Capra, *Web of Life*, pág. 154.

17. Capra, *Turning Point*, pág. 303.

18. El término *holárquico* deriva del *holon* de Arthur Koestler. Véase la n. 23 de este capítulo.

19. Swimme y Berry, *Universe Story*, pág. 75.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. Sheldrake, *Presence of the Past*, pág. 55.

23. En *The Ghost in the Machine*, Arthur Koestler propone el término *holon* para describir el hecho de que todos los sistemas son totalidades relativamente autónomas pero también parte de totalidades mayores. De este modo, los seres humanos son en sí mismos holones: seres relativamente autónomos e independientes, pero que también son parte del sistema orgánico mayor en el que existen. El concepto de holon es asimismo importante en las ideas del teórico integral Ken Wilber; véase Wilber, *Sexo, ecología, espiritualidad*. Dane Rudhyar ha articulado esta concepción holárquica de la realidad en relación con la astrología. «La astrología», afirma Rudhyar, «aparece como un lenguaje simbólico en el que la estructura del espacio y el tiempo de las totalidades más grandes (por ejemplo, el sistema solar) está relacionada con el desarrollo estructural de totalidades más pequeñas (una persona individual, o la humanidad en su conjunto). La astrología es [...] la aplicación práctica de una aproximación filosófica holística a la existencia» (Rudhyar, *Birth Patterns for a New Humanity*, pág. 35). Véase también Rudhyar, *Astrology of Personality.*

24. Capra, *Web of Life*, pág. 159.

25. Whitehead, *Science and the Modern World*, págs. 50-51.

26. *Ibid.*, pág. 72.

27. László, *Systems View of the World*, pág. 51; Capra, *Turning Point*, pág. 285; Murphy, «On evolution and transformative practice», págs. 53-61.

28. Véase Jantsch, *Self-Organizing Universe*, págs. 33, 238 y 231.

29. Véase Capra, *Web of Life*, págs. 43-44.

30. Capra, *Hidden Connections*, pág. 72.

31. Einstein a Max Born, 3 de marzo de 1947, en *Born-Einstein Letters*, pág. 155.

32. Capra, *Tao of Physics*, págs. 345 y 75.

33. *Ibid.*, pág. 342.

34. László, *Science and the Akashic Field*, pág. 25. Entre las coherencias y correlaciones anómalas tratadas por László se encuen-

tra la «coherencia de algunas proporciones cósmicas», el «ajuste de las constantes universales» y la «uniformidad de microestructuras a lo largo del espacio cósmico» (*ibid.*, págs. 27-29).

35. Bateson, *Mind and Nature*, pág. 11.

36. El funcionamiento posible de semejante causalidad holística se explora en el capítulo 6 en relación con las ideas de David Bohm. Para un análisis relevante de la causación compleja en el pensamiento, la política y otras áreas, véase Morin, *Tierra-patria.*

37. Peat, *Synchronicity*, págs. 62-63.

38. Capra, *Hidden Connections*, pág. 74.

39. *Ibid.*, pág. 261.

40. Clarke, *Jung and Eastern Thought*, pág. 101.

41. Muchas de estas características han sido analizadas por Richard Tarnas en *Cosmos y Psique* y en material inédito sobre los arquetipos dinámicos y la causalidad. La idea de enacción ha sido explicada por Francisco Varela, Jorge Ferrer y otros. Véase, por ejemplo, Varela *et al.*, *Embodied Mind*, y Ferrer, *Revisioning Transpersonal Theory.*

42. Campbell, *Inner Reaches of Outer Space*, págs. 35-38 [trad. esp., págs. 47-48; la cursiva es de Campbell].

43. Campbell, *Mythic Dimension*, pág. 209. Por regla general, el uso de números en la mitología se basa en la idea de que cualquier número de dos o más cifras está relacionado con el número de una cifra resultado de la suma de cada una de las cifras que componen al primero. El significado de cualquier número, por tanto, es reducible en última instancia al significado raíz de uno de los nueve números menores completos (1 a 9). Mediante la suma de las cifras componentes se van obteniendo números progresivamente menores hasta que por último queda un número de una cifra. El número 432.000 está por tanto relacionado con el significado del número 9.

44. Este tema se explora con más detalle en el capítulo 6.

45. Capra, *Web of Life*, pág. 153.

46. Whitehead, *Science and the Modern World*, págs. 36-37.

47. Jung, *Alchemical Studies*, pág. 93.

48. Jung, *Structure and Dynamics of the Psyche*, pág. 71.

49. Jung, *Synchronicity*, pág. 138.

50. Jung define la sincronicidad como «la ocurrencia simul-

tánea de un determinado estado psíquico y uno o más sucesos externos que aparecen como paralelos significativos del estado subjetivo momentáneo». *Ibid.*, pág. 36.

51. Jung, «On synchronicity» (1951), en *Structure and Dynamics of the Psyche*, págs. 525-526.

52. Esta perspectiva se desarrolla detalladamente en Roderick Main, *Revelations of Chance: Synchronicity as Spiritual Experience*.

53. Jung, *Synchronicity*, pág. 118.

54. Frey-Rohn, *From Freud to Jung*, pág. 289.

55. Véase Peat, *Sincronicidad*.

Capítulo 5: La autoorganización y la mente cósmica

1. En teoría, ciertas formas de dualismo (como las formas de paralelismo o la noción de una armonía preestablecida) que reconocen un alineamiento consistente y constante entre el mundo exterior y el interior son bastante compatibles con la astrología. Sin embargo, en el dualismo sustancial interactivo, que sostiene que mente y materia son dos sustancias absolutamente diferentes que interaccionan a través del cerebro humano, no existe una forma de conexión evidente entre los movimientos planetarios y la consciencia humana.

2. A pesar de estos muchos tipos de explicaciones filosóficas, el legado de los pensamientos cristiano y cartesiano que han dado forma a la visión moderna del mundo es el responsable de que muchas personas conserven la inarticulada noción de que son una mente o un alma que existe dentro de un cuerpo.

3. Véase Huxley, *Doors of Perception*, págs. 11-15.

4. Tarnas, *Cosmos and Psyche*, pág. 21 [trad. esp., pág. 49; la cursiva es de Tarnas].

5. Eliade, *Sacred and the Profane*, pág. 202.

6. Tarnas, *Cosmos and Psyche*, pág. 25 [trad. esp., pág. 54].

7. *Ibid.*

8. Arne Næss, citado en Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, pág. 230.

9. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, págs. 250-251.

10. Zimmerman, *Contesting Earth's Future*, pág. 54.
11. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, pág. 252.
12. Birch y Cobb, *Liberation of Life*, pág. 88.
13. *Ibid.*, págs. 88 y 132.
14. Para más detalles sobre esta perspectiva, véase especialmente Abrams, *Natural Supernaturalism*, y Washburn, *El ego y el fundamento dinámico*.
15. Véase Barrow y Tipler, *Anthropic Cosmological Principle*, págs. 22 y 470-471.
16. *Ibid.*, pág. 4.
17. Swimme y Berry, *Universe Story*, pág. 1.
18. Campbell, *Myths to Live By*, pág. 246.
19. Edinger plantea este argumento en *The Creation of Consciousness: Jung's Myth for Modern Man*.
20. Huxley, «Substitutes for liberation», pág. 116.
21. Bateson, *Espíritu y naturaleza*.
22. Capra, *Turning Point*, pág. 291.
23. Capra, *Web of Life*, pág. 172.
24. Bateson, citado en Capra, *Turning Point*, pág. 290.
25. Capra, *Turning Point*, pág. 315.
26. Véase Maturana y Varela, *Autopoiesis and Cognition* y *El árbol del conocimiento*.
27. Grof, «Ken Wilber's spectrum psychology», pág. 99.
28. Swimme y Berry, *Universe Story*, pág. 75.
29. Capra, *Turning Point*, pág. 322.
30. *Ibid.*, págs. 323-324.
31. *Ibid.*, pág. 315.
32. *Ibid.*, pág. 317.
33. *Ibid.*, pág. 298.
34. Esta noción de que los cielos son de algún modo una expresión de la mente cósmica o divina fue fundamental en el neoplatonismo. En los «amplios cielos lejanos», afirmaba Plotino, «es donde habitan las Almas buenas, infundiendo vida en las estrellas y en el ordenado circuito eterno de los cielos, que en su movimiento consciente en torno a un centro, sin buscar nada más allá, es una copia fidedigna de la Mente divina. Y todo lo que está en mí se esfuerza en pos del Bien; y cada uno, en la medida de sus facultades, lo alcanza. Pues de ese Bien dependen todos los cielos,

con mi propia Alma y los Dioses que habitan en todas partes». Plotino, *Enneads*, pág. 139.

35. Teilhard de Chardin, *Phenomenon of Man*, pág. 56.

36. *Ibid.* (las cursivas son de Teilhard).

Capítulo 6: El orden arquetípico

1. Grof y Bennett, *Holotropic Mind*, pág. 18.

2. Grof, *Psychology of the Future*, págs. 56-59.

3. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, pág. 8.

4. Grof, *Psychology of the Future*, pág. 69.

5. Grof y Bennett, *Holotropic Mind*, pág. 18.

6. *Ibid.*, pág. 84.

7. *Ibid.*

8. Jung, «On the psychology of the unconscious», citado en Frey-Rohn, *From Freud to Jung*, pág. 96.

9. «Dentro de los límites de la experiencia psíquica», explica Jung, «lo inconsciente colectivo ocupa el lugar del dominio platónico de las ideas eternas. En vez de modelos que dan forma a las cosas creadas, lo inconsciente colectivo, a través de sus arquetipos, proporciona una condición *a priori* para la asignación de significado» (*Mysterium Coniunctionis*, pág. 87). Lo que se cuestiona aquí es dónde están exactamente los «límites de la experiencia psíquica». Si la psique, como sugiere Jung en otra parte, se apoya en un entorno trascendental y está conectada fundamentalmente a la naturaleza y al mundo exterior, entonces la teoría junguiana de los arquetipos y lo inconsciente colectivo, en su formulación posterior, se halla más cerca de la postura platónica de lo que se ha asumido en general. Esta implicación queda fuertemente reforzada por las observaciones de Jung sobre los fenómenos sincronísticos.

10. Jung, *Spirit in Man, Art, and Literature*, pág. 56.

11. Jung a B. V. Raman, 6 de septiembre de 1947, en *C. G. Jung Letters I*, pág. 475.

12. Para dos críticas de este tipo, véanse Hyde, *Jung and Astrology*, y Harding, *Hymns to the Ancient Gods*.

13. Hillman, «Back to beyond», pág. 220.

14. Griffin, «Metaphysical psychology», págs. 239-249.

15. Para una clasificación de las diversas aproximaciones a la psicoterapia junguiana, véase Samuels, *Jung y los post-junguianos*.

16. Tarnas, *Cosmos and Psyche*, pág. 133 (la cursiva es mía) [trad. esp., pág. 214].

17. Frey-Rohn, *From Freud to Jung*, pág. 284.

18. Jung, *Structure and Dynamics of the Psyche*, pág. 157.

19. Jung, *Synchronicity*, pág. 58.

20. Jung, «On the nature of the psyche», pág. 134.

21. Para más detalles sobre el kantianismo de Jung, véanse De Voogd, «C. G. Jung: psychologist of the future», págs. 175-182, y «Fantasy versus fiction», págs. 204-228; Kelly, *Individuation and the Absolute*, págs. 22-26; Main, *Revelations of Chance*, págs. 34-36; y Tarnas, *Cosmos and Psyche*, págs. 503-504 [trad. esp., 727-730 (n. 8)].

22. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, pág. 418.

23. Wolfgang Pauli, citado en Frey-Rohn, *From Freud to Jung*, pág. 294. Para más información sobre la relación entre Jung y Pauli, véase Meier, *Wolfgang Pauli y Carl G. Jung: un intercambio epistolar*. Para más detalles del pensamiento de Pauli sobre la relación de la mente y la materia, véanse Atmanspacher y Primas, «Pauli's ideas on mind and matter», pág. 5-50, y «Hidden side of Wolfgang Pauli», págs. 112-126.

24. Jung y Pauli, *Interpretation of Nature and the Psyche*, pág. 152.

25. Jung, «On the nature of the psyche», pág. 148

26. Jung y Kerényi, *Science of Mythology*, pág. 90.

27. Campbell, *Occidental Mythology*, pág. 12 [trad. esp., págs. 34-35].

28. Véase Campbell, *Hero's Journey*, págs. 40-41, y *Thou Art That*, pág. 18.

29. Jung a un anónimo, carta del 10 de julio de 1946, en *C. G. Jung Letters I*, pág. 433.

30. Según Rudolf Otto, la numinosidad es una característica fundamental de la experiencia de lo divino. Mediante la terminología de Otto, Jung describe como *numinosa* la experiencia de los arquetipos. Véase Otto, *Lo sagrado*.

31. Obviamente, estas experiencias ponen en tela de juicio la afirmación de Jung de que los arquetipos son en realidad incog-

noscibles en sí mismos, que no es posible experimentarlos directamente, sino sólo a través de sus manifestaciones como imágenes arquetípicas.

32. Jung, «On the nature of the psyche», pág. 148.

33. Jung, *Civilization in Transition*, pág. 86.

34. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, págs. 537-538.

35. Jung a Stephen Abrams, 21 de octubre de 1957, en *C. G. Jung Letters II*, págs. 398-399.

36. Véase Brooke, *Jung and Phenomenology*, págs. 65-68, 83-84 y 113-114.

37. *Ibid.*, pág. 43.

38. *Ibid.*, págs. 84-85.

39. *Ibid.*, pág. 80.

40. *Ibid.*, pág. 77.

41. Debe señalarse que la postura que anticipo aquí va más allá del punto de vista de Brooke de la psique como algo similar a la noción fenomenológica existencial del «mundo de la vida» *(Lebenswelt).* Para Brooke, la psique se asemeja en su significado al concepto de *Dasein* de Heidegger.

42. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, pág. 184.

43. Jung a un anónimo, 10 de julio de 1946, en *C. G. Jung Letters I*, pág. 433.

44. Así lo expresa Jung: «Lo inconsciente colectivo es [...] un depósito de procesos mundanos incrustado en la estructura del cerebro y el sistema nervioso simpático» (*Structure and Dynamics of the Psyche*, pág. 376).

45. Después de sus reflexiones sobre la sincronicidad, Jung parece haber titubeado entre diferentes explicaciones posibles de la astrología. En un momento anterior de su carrera expresó con más consistencia el punto de vista de que la astrología es una forma de psicología proyectada, y en algunos casos esta manera de pensar parece haber sido adoptada por la astrología psicológica. La siguiente afirmación es típica de las explicaciones de Jung basadas en proyecciones: «Como todos sabemos, la ciencia comenzó con las estrellas, y la humanidad descubrió en éstas las características primordiales de lo inconsciente, los "dioses", así como las curiosas cualidades psicológicas del zodíaco: una teoría proyectada completa del carácter humano» (*Psychology and Alchemy*, pág. 34).

46. A mi modo de ver, aparte del caso teórico presentado aquí, que se basa en las implicaciones de la sincronicidad y la investigación astrológica, la correlación entre los alineamientos planetarios y los significados arquetípicos es simplemente demasiado consistente a lo largo del tiempo y a lo largo de las experiencias de muchos individuos, y la sincronización de los tránsitos demasiado precisa, para que estas correlaciones puedan justificarse como una forma de proyección inconsciente.

Capítulo 7: La base dinámica

1. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, pág. 336.

2. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, págs. 538-539.

3. Véase Nichol, «Introduction» a *Essential David Bohm*, págs. 3-5.

4. Bohm sugiere que el orden implicado se alcanza a través de la «complejidad interna de la materia elemental» (*Essential David Bohm*, pág. 190).

5. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, pág. 235.

6. *Ibid.*, pág. 194.

7. *Ibid.*, pág. 63.

8. *Ibid.*, pág. 264.

9. *Ibid.*, pág. 265.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, págs. 242-243 y 269.

12. Bohm, *Essential David Bohm*, pág. 196.

13. Lionel Corbett sostiene asimismo que la relación entre el orden explicado y el orden implicado es equivalente a la que existe en la psicología entre el ego y el sí-mismo. Lo argumenta así: «El término *implicado* hace referencia a una completitud individida, similar a lo que Jung llama el *unus mundus* o mundo unitario, que implica que todos los aspectos de la realidad están enlazados con todos los demás aspectos, en vez de encontrarse verdaderamente separados [...]. Este nivel de realidad no se puede experimentar directamente, pero Jung creía que el fenómeno de la sincronicidad proporcionaba pruebas empíricas de su existencia. La existencia de la sincronicidad sugiere que psique y materia

pertenecen a la misma realidad, dado que los sucesos que poseen un significado común ocurren al mismo tiempo en la psique y en el mundo material exterior. Este nivel de orden, que a todas luces se corresponde con lo inconsciente porque claramente no somos conscientes de él, se desvela en el orden "explicado", que es el dominio de la física clásica en el que objetos discretos aparecen aislados en el espacio y el tiempo. Este último nivel (egoico) de la realidad engloba lo consciente, el mundo que se manifiesta [...]. El paso de implicado a explicado, o de inconsciente a consciente, conlleva un paso desde la indiferenciación hasta la pluralidad aparente. Una totalidad íntegra se convierte en la condición fragmentada de la consciencia cotidiana que lo divide todo en partes» (*Religious Function of the Psyche*, pág. 137).

14. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, pág. 267.

15. *Ibid.*, págs. 242 y 268.

16. Véase Jung, «On psychic energy».

17. Teilhard de Chardin, *Phenomenon of Man*, págs. 63-64.

18. Berry, *Dream of the Earth*, pág. 24.

19. Véanse, por ejemplo, Cornford, *From Religion to Philosophy*, pág. 85, y Jung, «On psychic energy», págs. 71-77.

20. Berry, *Dream of the Earth*, pág. 24.

21. Según Leopold Stubenberg: «Lo que distingue al monismo neutral de sus rivales monistas más conocidos es la afirmación de que la naturaleza intrínseca de la realidad definitiva no es ni mental ni física. Esta afirmación negativa captura también la idea de la neutralidad: ser intrínsecamente ni mental ni físico en la realidad definitiva de la naturaleza equivale a ser neutral entre ambas cosas» (Stubenberg, «Neutral monism»).

22. El útil resumen de Harald Atmanspacher es de gran relevancia en este tema: «El enfoque del aspecto dual», sostiene, «considera los dominios mental y material de la realidad como aspectos, o manifestaciones, de una realidad subyacente en la que mente y materia no están separadas. En este marco, la distinción entre mente y materia resulta de la aplicación de una herramienta básica para lograr un acceso epistémico, esto es, reunir conocimiento sobre ambos dominios separados y la realidad subyacente. En consecuencia, el estado del dominio subyacente y psicofísicamente neutral se considera un pariente óntico de la distinción

entre mente y materia». En el enfoque de Bohm, señala Atmanspacher, «las nociones de los órdenes implicado y explicado reflejan la distinción entre los dominios óntico y epistémico. A nivel del orden implicado, el término *información activa* expresa que este nivel es capaz de "informar" los dominios de la mente y la materia epistémicamente diferenciados y explicados». En la psicología analítica de Jung, prosigue Atmanspacher, los arquetipos «se consideran constituyentes del nivel psicofísicamente neutral y cubren tanto lo inconsciente colectivo como la realidad holística de la teoría cuántica. Al mismo tiempo, operan como "factores de ordenación" al ser responsables de la disposición de sus manifestaciones psíquicas y físicas en los dominios epistémicamente diferenciados de la mente y la materia [...]. Existe una relación causal (en el sentido de formal, más que en el de causación eficiente) entre el nivel monista psicofísicamente neutral y los dominios mental y material epistémicamente diferenciados. Según Pauli y Jung, este tipo de causación se expresa por la operación de ordenación de arquetipos en lo inconsciente colectivo [...]. Un rasgo notable [de esta perspectiva] es la posibilidad de que las manifestaciones mentales y materiales hereden correlaciones mutuas debido al hecho de que están causadas en conjunto por el nivel psicofísicamente neutral». Atmanspacher, «Quantum approaches to consciousness».

23. La figura más asociada con la posición del aspecto dual, así como uno de sus defensores más influyentes, es Gustav Fechner, que comparó la experiencia humana con un círculo porque permite dos perspectivas diferentes (cóncava y convexa) en función de que uno se encuentre dentro del círculo y mirando hacia fuera, o fuera del círculo y mirando hacia el interior. La experiencia humana, según la entiende Fechner, posee dos aspectos (mente y materia) que parecen distintos pero que, como en la analogía del círculo, en realidad son dos aspectos diferentes de una totalidad unitaria. A juicio de Fechner, «los dos lados [de un círculo] están juntos de una forma tan indivisible como los lados mental y material de un hombre, y pueden verse como análogos a sus lados interior y exterior. Al situarse en el plano de un círculo, es tan imposible ver simultáneamente sus dos lados como los dos lados de un hombre desde el plano de la existencia humana» (Fechner,

Elements of Psychophysics, pág. 2). Una versión de este punto de vista la anticipó G. J. Romanes a finales del siglo XIX.

24. El monismo de doble aspecto, como señala Paul Marshall, está abierto a críticas similares a las recibidas por las teorías dualistas. «Corresponde al teórico del aspecto dual», destaca, «explicar cómo los dos diferentes aspectos se combinan en una realidad» (*Mystical Encounters with the Natural World*, pág. 255). Pero dado que esta perspectiva del aspecto dual es una forma de monismo, los dos aspectos siempre están en cierto sentido unidos; tan sólo parecen diferentes, y dividirlos conceptualmente es abstraerlos de manera artificial de la realidad unitaria que experimentamos. Se podría decir del mismo modo que es necesario proporcionar una explicación de por qué la mente y la materia se han percibido o mostrado como separadas. En contra de la posición neutral monista, cabría preguntar si la tercera sustancia desconocida es un postulado superfluo, que complica innecesariamente la situación, ya que, como podría decir un crítico, crea el problema adicional de tener que explicar la relación de la mente y la materia con este tercer elemento desconocido, además de la existente entre ambas.

25. Nichol, «Introduction» a *Essential David Bohm*, pág. 1.

26. Bohm, *Essential David Bohm*, pág. 160.

27. Nichol, «Introduction» a *Essential David Bohm*, pág. 5.

28. Bohm, *Essential David Bohm*, pág. 180 (las dos citas).

29. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pág. 11.

30. Von Hartmann, citado en Shamdasani, *Making of Modern Psychology*, págs. 171-172.

31. Wilhelm, *I Ching*, págs. LV-LVI.

32. Para una expresión alternativa de esta fórmula, mediante categorías ontológicas hegelianas y su asociación con los arquetipos de Jung, véase Kelly, *Individuation and the Absolute.*

33. Bohm, *Essential David Bohm*, pág. 117.

34. *Ibid.*, pág. 99 (la cursiva es del autor).

35. Este tipo de idea fue anticipada por Arthur Schopenhauer en el siglo XIX (y por Hegel y Schelling antes que él). En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer argumenta que el mundo no es sino la apariencia exterior (la representación) de la Voluntad, la cual es el poder incesante y dinámico detrás de la exis-

tencia que sólo puede experimentarse directamente a través de la interioridad humana. Influida por la filosofía de Schopenhauer, la psicología analítica del siglo XX ha demostrado que no existe una Voluntad singular, sino una multiplicidad de voluntades. No sólo hay una voluntad ciega de procrear o una voluntad de poder; también hay una voluntad de belleza, una voluntad de comprender, una voluntad de preservar, una voluntad de crecer, una voluntad de trascendencia, y así sucesivamente, y estos impulsos diferentes están representados en el panteón astrológico por los planetas. En definitiva, aunque quizá en última instancia sólo existe un terreno dinámico y una única Voluntad subyacente, esta Voluntad tiene múltiples formas de expresión, sugeridas adecuadamente por los múltiples cuerpos planetarios del sistema solar.

36. Varios astrólogos de importancia han señalado esta correspondencia sincronística entre el *Zeitgeist* de la época del descubrimiento de un planeta y su significado arquetípico. Para una exposición notable de este asunto, véase Tarnas, *Cosmos and Psyche*, págs. 92-100 [trad. esp., págs. 153-165].

37. Aunque el descubrimiento de lo inconsciente ha sido atribuido a Coleridge hacia 1800, Jung asigna los comienzos de la psicología de lo inconsciente a la obra de Carus. Véase Jung, *Mysterium Coniunctionis*, pág. 554.

38. Entre todos los diversos acontecimientos históricos ocurridos en cualquier época, los más importantes en este tipo de correlaciones son aquellos que distinguen el período en cuestión de los anteriores, y no necesariamente los más llamativos. Por ejemplo, en los dos años siguientes al descubrimiento de Neptuno, las revoluciones que en 1848 estallaron por Europa se cuentan sin lugar a dudas entre los sucesos más relevantes de la época. Si no se conoce previamente la asociación de Urano con las revoluciones, se podría llegar a la conclusión equivocada de que es, de hecho, el Neptuno arquetípico y no Urano el que está asociado con las revoluciones, el derrocamiento del orden establecido y ese tipo de cosas. Por tanto, no basta con que un acontecimiento sea históricamente importante; también debe ser de algún modo singular y exclusivo de la época, algo que no ocurre con las revoluciones de 1848, que en realidad seguían la estela de las de la década de 1780. En términos de tránsitos astrológicos, las revoluciones de 1848

coincidieron con un alineamiento Urano-Plutón. Véase Tarnas, *Cosmos and Psyche*, pág. 165 [trad. esp., pág. 263].

39. Keepin citado en Harvey, *Principles of Astrology*, pág. 26.

40. Tarnas, *Cosmos and Psyche*, pág. 241 [trad. esp., págs. 368-369].

Capítulo 8: La resonancia arquetípica y el patrón natal

1. Grof, *Psychology of the Future*, pág. 31.

2. *Ibid.*, pág. 33.

3. Grof, «Holotropic research and archetypal astrology», pág. 55.

4. Sheldrake, *Presence of the Past*, pág. XVIII.

5. *Ibid.*, págs. 174-176.

6. *Ibid.*, págs. 300-301.

7. *Ibid.*, págs. 323 y 303.

8. Holroyd, *Arkana Dictionary of New Perspectives*, pág. 79.

9. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, pág. 95, y *Structure and Dynamics of the Psyche*, págs. 349 y 376.

10. Sheldrake, *Presence of the Past*, pág. 322.

11. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, pág. 275.

12. Henderson, *Shadow and Self*, pág. 102 (las dos citas).

13. Singer y Kimbles, «Archetypes: emergence and the psyche's deep structure», pág. 187.

14. Véase Bache, *Dark Night, Early Dawn.*

15. Tal como lo imagino, la experiencia humana de estas dinámicas arquetípicas, desde la época de nuestros antiguos antepasados y a lo largo de la historia, ha modelado mitos, religiones y formas de arte, y ha generado un repositorio de imágenes, temas y motivos arquetípicos almacenados en la memoria colectiva, es decir, en la psique inconsciente colectiva, o en un terreno global. Estas ideas e imágenes pueden haber sido modeladas también por los esquemas establecidos en los reinos animal y vegetal, e incluso por procesos geológicos y cosmológicos anteriores. A nivel cultural, los principios arquetípicos se experimentan de ciertas maneras condicionadas socialmente, esto es, están limitados por las convenciones y normas culturales del período histórico en el

que se vive. Como ha mostrado Jung, la tarea de lo inconsciente colectivo es equilibrar esta parcialidad inherente de toda cultura, resaltando símbolos, imágenes y mitos que cumplen una función compensadora, ayudando a mantener una cultura individual o una psique individual en un estado de armonía dinámica. La psique inconsciente, en otras palabras, se fundamenta en el repositorio de la sabiduría humana por lo que respecta al modo en que pueden expresarse los arquetipos, llevando estas imágenes a la consciencia humana; por tanto, compensa la parcialidad de la perspectiva cultural contemporánea dirigiendo la consciencia humana, más allá de las formas (o «hábitos») culturales que caracterizan cada época, hacia formas de expresión de los principios arquetípicos más universalmente válidas.

16. Una diferencia importante entre los sistemas COEX y los complejos es que las raíces más profundas del sistema COEX se extienden más allá de los arquetipos junguianos hasta llegar a fenómenos transpersonales como las experiencias de vidas pasadas. Véase, por ejemplo, Grof, *Psychology of the Future*, pág. 23.

17. *Ibid.*, pág. 22.

18. *Ibid.*, pág. 23.

19. Grof, «Holotropic research and archetypal astrology», pág. 61.

20. Sheldrake, *Presence of the Past*, págs. 101 y 115.

Capítulo 9: Individuación y evolución

1. Este punto también lo ha desarrollado David Ray Griffin en «Archetypal psychology and process philosophy».

2. Aunque Teilhard se apoya en la ciencia de su época, parte de la cual ya está anticuada, su visión y metatesis general sigue siendo relevante y valiosa en la actualidad. Véase Barrow y Tipler, *Anthropic Cosmological Principle*, pág. 198.

3. La información biográfica sobre Jung está tomada de su autobiografía *Recuerdos, sueños, pensamientos*; la de Teilhard, de Ursula King, *Spirit of Fire*.

4. King, *Spirit of Fire*, pág. 213.

5. Serrano, *C. G. Jung and Hermann Hesse*, págs. 100-101.

6. Freud expone este argumento en *El malestar en la cultura.*

7. Teilhard de Chardin, *Phenomenon of Man*, págs. 191-212.

8. *Ibid.*, pág. 218.

9. Jantsch, *Self-Organizing Universe*, pág. XIII.

10. *Ibid.*, pág. 8.

11. Dentro de la psicología transpersonal, Christopher Bache ha defendido un cambio de enfoque similar, argumentando que la transformación psicoespiritual debe abordarse desde la perspectiva de la especie humana en su conjunto, o del planeta entero, no del individuo. El individuo se considera un mediador del colectivo. Véase Bache, *Dark Night, Early Dawn.*

12. Teilhard de Chardin, *Phenomenon of Man*, pág. 167.

13. *Ibid.*, pág. 203.

14. *Ibid.*, págs. 72 y 56.

15. Jung, «Soul and Death» (1934), en *Structure and Dynamics of the Psyche*, págs. 405-406, citado en Frey-Rohn, *From Freud to Jung*, pág. 198.

16. Teilhard de Chardin, *Phenomenon of Man*, pág. 72.

17. *Ibid.*, pág. 180 (las dos citas).

18. Teilhard de Chardin, *Phenomenon of Man*, págs. 241, 259, 263 y 261.

19. Jung, «Good and evil in analytical psychology», en *Civilization in Transition*, pág. 463.

20. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, pág. 57 (las dos citas).

21. *Ibid.*, pág. 53.

22. *Ibid.*, pág. 61.

23. Teilhard, *Phenomenon of Man*, pág. 264.

24. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, pág. 178.

25. Teilhard, *Phenomenon of Man*, pág. 212.

26. Teilhard de Chardin, *Heart of Matter*, pág. 7.

27. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, pág. 225.

28. Todas las referencias y descripciones de los poderes cosmológicos que aparecen en este capítulo están sacadas de *The Powers of the Universe, DVD with Brian Swimme* (Center for the Story of the Universe, 2004) y de las conferencias y seminarios de Swimme en el California Institute of Integral Studies (San Francisco) entre 2004 y 2008.

29. Swimme y Berry, *Universe Story*, pág. 34.

30. Primack y Abrams, *View from the Center of the Universe*, pág. 133.

31. Swimme, *Hidden Heart of the Cosmos*, págs. 85-86.

32. Tarnas, *Cosmos and Psyche*, pág. 90 [trad. esp., pág. 150].

33. Para Teilhard, la personalización parece ser en general equivalente a una combinación de los poderes del centramiento y la interrelacionalidad en el modelo de Swimme.

34. Tarnas, *Cosmos and Psyche*, pág. 99 [trad. esp., págs. 163-164].

35. Para una discusión sobre los sistemas COEX, véase Grof, *Psicología del futuro*.

36. Hillman, *Re-Visioning Psychology*, págs. 169-170.

37. Véase Becker, *La negación de la muerte*.

38. Hillman explora este tema en *El código del alma*.

39. Nietzsche, *Gay Science*, pág. 228.

40. László, citado en Capra, *Turning Point*, pág. 313.

41. Jantsch, *Self-Organizing Universe*, pág. 270.

42. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, pág. 163.

43. Jantsch, *Self-Organizing Universe*, pág. 183.

44. Tarnas, *Cosmos and Psyche*, pág. 222 [trad. esp., págs. 345-346].

45. Teilhard, *Phenomenon of Man*, pág. 226.

Tercera parte
La matriz arquetípica y las transformaciones espirituales de nuestra época

Capítulo 10: El regreso de los dioses

1. Gebser, *Ever-Present Origin*, pág. 1 (las dos citas) [trad. esp., págs. 23-24].

2. *Ibid.*, págs. 44-45 (las dos citas) [trad. esp., págs. 87-88; la cursiva es de Gebser].

3. *Ibid.*, pág. 10 [trad. esp., págs. 37-38].

4. *Ibid.*, pág. 46 [trad. esp., pág. 89].

5. *Ibid.*, pág. 55 [trad. esp., págs. 102-103].

6. *Ibid.*, pág. 46 [trad. esp., pág. 90].

7. *Ibid.*, pág. 66 [trad. esp., pág. 118].

8. *Ibid.*, pág. 67 [trad. esp., pág. 121].

9. *Ibid.*, pág. 67 (las dos citas) [trad. esp., pág. 120].

10. *Ibid.*, pág. 75 [trad. esp., pág. 134].

11. *Ibid.*, págs. 75-76 [trad. esp., pág. 135].

12. *Ibid.*, pág. 97 [trad. esp., pág. 170].

13. *Ibid.*, págs. 94-95 [trad. esp., págs. 167-168].

14. Aunque difieren en su punto de vista sobre la naturaleza y las etapas del desarrollo transracional, la mayoría de los principales teóricos de la evolución de la consciencia reconocen algo semejante a esta progresión desde la existencia preconsciente, a través de las estructuras mágicas y míticas de la consciencia, hasta lo racional y más allá. Véase, por ejemplo, Wilber, *El proyecto Atman: una visión transpersonal del desarrollo humano.*

15. *Collins Concise Dictionary Plus*, pág. 791.

16. Campbell, *Thou Art That*, pág. 19.

17. Jung, «Commentary on the Secret of the Golden Flower», en *Alchemical Studies*, pág. 54.

18. Campbell, *Myths to Live By*, pág. 253.

19. Tarnas, *Passion of the Western Mind*, págs. 436-437 [trad. esp., pág. 548].

20. Campbell, *Occidental Mythology*, pág. 1 [trad. esp., pág. 17].

21. Edinger, *Creation of Consciousness*, pág. 32.

22. *Ibid.*, pág. 32.

23. Campbell, *Occidental Mythology*, pág. 324 [trad. esp., pág. 430].

24. Campbell, *Myths to Live By*, pág. 266.

Epílogo: La apertura de una nueva era espiritual

1. Campbell, *Myths to Live By*, pág. 239.

2. *Ibid.*, pág. 247.

3. En opinión de Gebser, fue durante la Era Axial cuando se encontró la primera prueba del cambio inminente de la consciencia mítica a la mental.

4. Para una caracterización de la evolución cultural occidental en términos de impulsos prometeicos y solares, véase Tarnas, *Passion of the Western Mind*, págs. 440-445 y 493 [trad. esp., págs. 553-559 y 589-590].

5. Heidegger, citado en Barrett, *Irrational Man*, pág. 209.

6. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, pág. 39.

7. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, pág. 97.

8. Rudhyar, *Astrology of Transformation*, pág. 10.

9. *Ibid.*

10. Jung, «Transformation Symbolism in the Mass», en *Psychology and Religion: West and East*, pág. 259.

11. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, pág. 176.

12. Ross, *Gospel of Thomas*, pág. 24 (Logion 22).

Bibliografía

Abrams, M. H., *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W. W. Norton & Co., Nueva York, 1971/1973 (reimp.).

Aristóteles, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation,* ed. por J. Barnes, 2 vols., Princeton University Press, Princeton, 1984.

Arroyo, Stephen, *Astrology, Psychology, and the Four Elements,* CRCS, Sebastopol (CA), 1975. [Trad. esp.: *Astrología, psicología y los cuatro elementos*, RBA, Barcelona, 2004.]

—, *Astrology, Karma, and Transformation: The Inner Dimensions of the Birth Chart*, CRCS, Sebastopol (CA), 1978.

Assagioli, Roberto, *Transpersonal Development: The Dimension Beyond Psychosynthesis,* The Aquarian Press, Londres, 1991.

Atmanspacher, Harald, «Quantum approaches to consciousness», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Edward N. Zalta, 2006. http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/qt-consciousness/ (consultado el 9 de agosto de 2009).

— y Hans Primas, «The hidden side of Wolfgang Pauli», en *Journal of Consciousness Studies* 3, 1996, págs. 112-126.

—, «Pauli's ideas on mind and matter in the context of contemporary science», en *Journal of Consciousness Studies* 13(3), 2006, págs. 5-50.

Aurobindo Ghose, Sri, *The Human Cycle; The Ideal of Human Unity; War and Self-Determination*, Sri Aurobindo International Centre of Education, Pondicherry (India), 1962. [Trad. esp. de Agustín López y María Tabuyo: *El ciclo humano*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 1999.]

—, *The Life Divine*, Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry (India), 1970. [Trad. esp. de Francisco Javier Parrilla: *La vida divina*, 3 vols., Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 2002-2004.]

—, *The Integral Yoga: Sri Aurobindo's Teaching and Method of Practice. Selected Letters of Sri Aurobindo,* Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry (India), 1993.

Aziz, Robert, *C. G. Jung's Psychology of Religion and Synchronicity*, State University of New York Press, Albany (NY), 1990.

Bache, Christopher, *Dark Night, Early Dawn: Steps to a Deep Ecology of Mind*, State University of New York Press, Albany (NY), 2000.

Barrett, William, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Anchor Books, Nueva York, 1958/1990.

Barrow, John D. y Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1986/1996 (reimp.).

Bascom, William, «The forms of folklore: prose narrative», en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. por Alan Dundes, University of California Press, Berkeley, 1965.

Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, University of Chicago Press, Chicago, 1972/2000 (reimp.). [Trad. esp. de Ramón Alcalde: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1998.]

—, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Dutton, Nueva York, 1979. [Trad. esp. de Leandro Wolfson: *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.]

Becker, Ernest, *The Denial of Death*, The Free Press, Nueva York, 1973. [Trad. esp. de Alicia Sánchez: *La negación de la muerte*, Kairós, Barcelona, 2003.]

Berry, Thomas, *The Dream of the Earth*, Sierra Club Books, San Francisco, 2006.

—, *Evening Thoughts: Reflecting on Earth as Sacred Community*, ed. por Mary Evelyn Tucker, Sierra Club Books, San Francisco, 2006.

Birch, Charles y John B. Cobb Jr., *The Liberation of Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Bohm, David, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge, Londres, 1980/2002 (reimp.). [Trad. esp. de Joseph M. Apfelbäume: *La totalidad y el orden implicado*, Kairós, Barcelona, 2014.]

—, *The Essential David Bohm*, ed. por Lee Nichol, Routledge, Londres, 2003.

Brodbeck, Simon, «Introduction» a *The Bhagavad Gita*, Penguin, Londres, 2003, págs. XI-XXX. [Trad. esp. de Juan Arnau: *Bhagavadgītā*, ed. bilingüe, Atalanta, Vilaür, 2015 (2.ª ed.).]

Brooke, Roger, *Jung and Phenomenology*, Routledge, Londres, 1991/1993 (reimp.).

Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Fontana, Londres, 1949/1993 (reimp.). [Trad. esp. de Luisa Josefina Hernández: *El héroe de las mil caras*, FCE, Madrid, 2015.]

—, *The Flight of the Wild Gander*, Gateway, Chicago, 1972. [Trad. esp. de David González y Fernando Mora: *El vuelo del ganso salvaje*, Kairós, Barcelona, 1998.]

—, *Myths to Live By: Mythology for Our Time*, Souvenir Press, Londres, 1973. [Trad. esp. de Miguel Portillo: *Los mitos: su impacto en el mundo actual*, Kairós, Barcelona, 2014.]

—, *Occidental Mythology: The Masks of God*, vol. 3, Penguin, Londres, 1974/1991 (reimp.). [Trad. esp. de Isabel Cardona: *Las máscaras de Dios: Mitología occidental*, vol. 3, Atalanta, Vilaür, 2018.]

—, *Creative Mythology: The Masks of God*, vol. 4, Penguin, Londres, 1976/1991 (reimp.). [Trad. esp. de Belén Urrutia: *Las máscaras de Dios: Mitología creativa*, vol. 4, Atalanta, Vilaür, 2018.]

—, *The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and Religion*, Alfred van de Marck, Nueva York, 1985. [Trad. esp. de Roberto Bravo: *Las extensiones interiores del espacio exterior*, Atalanta, Vilaür, 2013.]

—, *The Mythic Dimension*: *Selected Essays (1959-1987)*, ed. por

Anthony Van Couvering, HarperSanFrancisco, San Francisco, 1987.
—, *The Hero's Journey: Joseph Campbell on his Life and Work*, ed. por Phil Cousineau, HarperSanFrancisco, San Francisco, 1991.
—, *Thou Art That: Transforming Religious Metaphor*, New World Library, Novato (CA), 2001.
— y Bill Moyers, *Joseph Campbell and the Power of Myth with Bill Moyers*, Mystic Fire Video, Nueva York, 1988. [Trad. esp. de César Aira: *El poder del mito. Entrevista con Bill Moyers*, Capitán Swing, Madrid, 2016.]
Capra, Fritjof, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, Bantam Books, Nueva York, 1983/1988 (reimp.). [Trad. esp. de Graciela de Luis: *El punto crucial: ciencia, sociedad y cultura naciente*, RBA, Barcelona, 1992.]
—, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (3.ª ed.), Flamingo, Londres, 1992. [Trad. esp. de Alma Alicia Martell: *El Tao de la física*, Sirio, Málaga, 2017.]
—, *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter*, Anchor Books, Nueva York, 1997.
—, *Hidden Connections: Integrating the Biological, Cognitive, and Social Dimensions of Life into a Science for Sustainable Living*, Doubleday, Nueva York, 2002. [Trad. esp. de David Sempau: *Las conexiones ocultas: implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Anagrama, Barcelona, 2003.]
Clarke, John, *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*, Routledge, Londres, 1994.
Collins Concise Dictionary Plus, William Collins, Sons, and Co., Glasgow, 1989.
Combs, Allan y Mark Holland, *Synchronicity Through the Eyes of Science, Myth, and the Trickster* (3.ª ed.), Marlowe and Company, Nueva York, 2001.
Conforti, Michael, *Field, Form, and Fate: Patterns in Mind, Nature, and Psyche*, nueva ed., Spring Journal Books, Nueva Orleans (LO), 2003.
Corbett, Lionel, *The Religious Function of the Psyche*, Routledge, Londres, 1996.

Cornford, F. M., *Thucydides Mythistoricus*, Edward Arnold, Londres, 1907.

—, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper & Row, Nueva York, 1957. [Trad. esp. de Antonio Pérez: *De la religión a la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1984.]

Dante Aligheri, *The Divine Comedy*, Oxford University Press, Oxford, 1998. Trad. de C. H. Sisson. [Trad. esp. de Ángel Crespo: *Divina Comedia*, Planeta, Barcelona, 1983.]

De Voogd, Stephanie, «C. G. Jung: psychologist of the future? Philosopher of the past», en *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, 1977, págs. 175-182.

—, «Fantasy versus fiction: Jung's Kantianism appraised», en *Jung in Modern Perspective*, ed. por Renos Papadopoulos y Graham Saayman, Prism Press, Bridport (RU), 1984, págs. 204-228.

Descartes, René, *Discourse on Method and Meditations*, Prometheus Books, Nueva York, 1989. Trad. de John Veitch. [Trad. esp. de Manuel García Morente: *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*, Espasa, Madrid, 2003.]

Dundes, Alan, «Earth-diver: creation of the mythopoeic male», en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. por Alan Dundes, University of California Press, Berkeley, 1984.

Edinger, Edward, *Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche*, Open Court, Peru (IL), 1973/1992.

—, *The Creation of Consciousness: Jung's Myth for Modern Man*, Inner City Books, Toronto, 1984.

Einstein, Albert y Max Born, *The Born-Einstein Letters: Friendship, Politics and Physics in Uncertain Times*, Macmillan Press, Basingstoke, 1971/2005. [Trad. esp. de Javier Turrión: *Albert Einstein-Max Born: cartas, 1916-1955*, STI, Zaragoza, 2015.]

Eliade, Mircea, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Harper & Row, Nueva York, 1959. [Trad. esp. de Ricardo Anaya: *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 2004.]

—, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harvest Books, Nueva York, 1968. Trad. de Willard R. Trask. [Trad.

esp. de Ramón Alfonso Díez y Luis Gil: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2011.]

Emerson, Ralph Waldo, *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed. por William H. Gilman, Penguin, Nueva York, 2003.

Fechner, Gustav, *Elements of Psychophysics*, vol. 1, ed. por Davis H. Howes, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1860/1966 (reimp.). Trad. de Helmut E. Adler.

Ferrer, Jorge, *Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality*, State University of New York Press, Albany (NY), 2002.

— y Jacob Sherman (eds.), *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, State University of New York Press, Albany (NY), 2009.

Flew, Anthony, *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books, Londres, 1984 (2.ª ed. revisada).

Fox, Warwick, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Shambhala Publications, Boston, 1990.

Frazer, James G., «The fall of man», en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. por Alan Dundes, University of California Press, Berkeley, 1918/1923.

Freud, Sigmund, *Civilization and its Discontents*, W. W. Norton & Co., Nueva York, 1930/1989 (reimp.). [Trad. esp. de Alfredo Brotons: *El malestar en la cultura*, Akal, Tres Cantos, 2016.]

—, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis (Standard Edition)*, W. W. Norton & Co., Nueva York, 1933/1965 (reimp.). Trad. de James Strachey.

Frey-Rohn, Liliane, *From Freud to Jung: A Comparative Study of the Psychology of the Unconscious*, Delta, Nueva York, 1974. Trad. de Fred Engreen y Evelyn Engreen.

Gebser, Jean, *The Ever-Present Origin*, Ohio University Press, Athens (OH), 1984. Trad. de Noel Barstad y Algis Mickunas. [Trad. esp. de J. Rafael Hernández Arias: *Origen y presente*, Atalanta, Vilaür, 2011.]

Goethe, J. W. von, *Faust Parts One and Two*, Oxford University Press, 2 vols., Oxford, 1987/1999. Trad. de David Luke. [Trad. esp. de Manuel José González: *Fausto*, Cátedra, Madrid, 2011.]

Greene, Liz, *Saturn: A New Look at an Old Devil*, Samuel Weiser, York Beach (ME), 1976. [Trad. de Álex Arrese: *Saturno: un nuevo enfoque de un viejo diablo*, Obelisco, Barcelona, 2007.]
—, *The Astrology of Fate: Fate, Freedom and Your Horoscope*, Thorsons, Londres, 1997. [Trad. esp. de David González: *Astrología y destino*, Obelisco, Barcelona, 2003.]
Griffin, David R., «A metaphysical psychology to un-Locke our ailing world», en *Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*, ed. por David R. Griffin, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1989, págs. 239-249.
—, «Archetypal psychology and process philosophy», en *Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*, ed. por David R. Griffin, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1989, págs. 1-76.
Grof, Stanislav, *The Cosmic Game: Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*, State University of New York Press, Albany (NY), 1998. [Trad. esp. de Alfonso Colodrón: *El juego cósmico: exploraciones de las fronteras de la conciencia humana*, Kairós, Barcelona, 1999.]
—, «Ken Wilber's spectrum psychology: observations from clinical consciousness research», en *Ken Wilber in Dialogue*, ed. por Sean Kelly y Donald Rothberg, Quest Books, Wheaton (IL), 1998, págs. 85-116.
—, *Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research*, State University of New York Press, Albany (NY), 2000. [Trad. esp. de Sonia Telle: *Psicología del futuro*, Liebre de Marzo, Barcelona, 2003.]
—, «Holotropic research and archetypal astrology», en *Archai: The Journal of Archetypal Cosmology*, vol. 1:1 (verano), 2009, págs. 50-66, http://www.archaijournal.org/01_Archai_ Journal_Issue01_v2.pdf (consultado el 3 de agosto de 2009).
— y Hal Z. Bennett, *The Holotropic Mind*, HarperCollins, Nueva York, 1993. [Trad. esp. de David González Raga: *La mente holotrópica: los niveles de la conciencia humana*, Kairós, Barcelona, 2006.]
Hand, Robert, *Planets in Transit: Life Cycles for Living*, Whitford Press, Atglen (PA), 1976.

—, *Horoscope Symbols*, Schiffer Publishing, Atglen (PA), 1981. [Trad. esp. de Marta Isabel Guastavino: *Los símbolos del horóscopo*, Urano, Madrid, 1993.]
Hanegraaff, Wouter, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, State University of New York Press, Albany (NY), 1998.
Harding, Michael, *Hymns to the Ancient Gods*, Arkana, Londres, 1992.
Harvey, Charles y Suzi Harvey, *Principles of Astrology*, Thorsons, Londres, 1999.
Heelas, Paul y Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
Hegel, G. F. W., *An Introduction to the Philosophy of History*, Hacket Publishing, Indianapolis (IN), 1988. Trad. de Leo Rauch. [Trad. esp. de Román G. Cuartango: *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Istmo, Tres Cantos, 2005.]
Heisenberg, Werner, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, Prometheus Books, Nueva York, 1958/1999 (reimp.). [Trad. esp. de Fausto de Tezanos: *Física y filosofía*, La Isla, Buenos Aires, 1959.]
Heisig, James, «Mystique of the nonrational and a new spirituality», en *Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*, ed. por David R. Griffin, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1989, págs. 167-201.
Henderson, Joseph, *Shadow and Self: Selected Papers in Analytical Psychology*, Chiron Publications, Wilmette (IL), 1990.
Hillman, James, *Archetypal Psychology: A Brief Account* (ed. revisada), Spring Publications, Putnam (CT), 1983.
—, «Back to beyond: on cosmology», en *Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*, ed. por David R. Griffin, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1989, págs. 213-231.
—, *Re-Visioning Psychology* (2.ª ed.), HarperPerennial, Nueva York, 1992. [Trad. esp. de Fernando Borrajo: *Re-imaginar la psicología*, Siruela, Madrid, 1999.]
—, *The Soul's Code: In Search of Character and Calling*, Warner

Books, Nueva York, 1996. [Trad. esp. de Jorge Ribera: *El código del alma*, Martínez Roca, Madrid, 1998.]
Hölderlin, Friedrich, *Selected Poems and Fragments*, Penguin Classics, Londres, 1994/1998 (reimp.). Trad. de Michael Hamburger.
—, *Selected Poems* (2.ª ed.), Bloodaxe Books, Highgreen (Northumberland), 1996. Trad. de David Constantine.
Holroyd, Stuart, *The Arkana Dictionary of New Perspectives*, Arkana, Londres, 1989.
Homero, *The Odyssey* (ed. revisada), Penguin Classics, Londres, 2003. Trad. de E. V. Rieu. [Trad. esp. de José Manuel Pabón: *Odisea*, Gredos, Madrid, 2004.]
Honko, Laurie, «The problem of defining myth», en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. por Alan Dundes, University of California Press, Berkeley, 1972.
Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*, Fontana Books, Londres, 1946/1959 (reimp.). [Trad. esp. de César-August Jordana: *La filosofía perenne*, Edhasa, Barcelona, 2010.]
—, «Substitutes for liberation», en *Huxley and God: Essays*, ed. por Jacqueline Hazard Bridgeman, Harpercollins, Nueva York, 1952/1992 (reimp.), págs. 116-129.
—, *The Doors of Perception and Heaven and Hell*, Harper Perennial, Nueva York, 1954/1990 (reimp.). [Trad. esp. de Elena Rius: *Las puertas de la percepción*, Edhasa, Barcelona, 2004.]
Hyde, Maggie, *Jung and Astrology*, The Aquarian Press, Londres, 1992.
Jaffé, Aniela, *The Myth of Meaning in the Work of C. G. Jung*, Daimon Verlag, Zúrich, 1986. [Trad. esp. de Servanda Martín: *El mito del sentido en la obra de C. G. Jung*, Mirach, Villaviciosa de Odón, 1995.]
James, William, *The Varieties of Religious Experience*, ed. por Martin E. Marty, Penguin, Nueva York, 1902/1985. [Trad. esp. de José-Francisco Ivars: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 2002.]
Jantsch, Erich, *The Self-Organizing Universe*, Pergamon, Nueva York, 1980.
Jaspers, Karl, *The Origins and Goal of History*, Yale University

Press, New Haven, 1953. [Trad. esp. de Fernando Vela: *Origen y meta de la historia*, Acantilado, Barcelona, 2017.]
Jencks, Charles (ed.), *The Postmodern Reader*, Academy Editions, Londres, 1986.
—, *What is Post-Modernism?*, John Wiley & Sons, Hoboken (NJ), 1996.
Jonas, Hans, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1963. [Trad. esp. de Menchu Gutiérrez y Josep Montserrat: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2003.]
Jung, Carl Gustav, *The Collected Works of C. G Jung*, 19 vols., Princeton University Press, Princeton, y Routledge & Kegan Paul, Londres, 1953-1979. Trad. de R. F. C. Hull. [Trad esp.: *Obras completas*, 18 vols., Trotta, Madrid, 2016.]
—, «On psychic energy», en *On the Nature of the Psyche*, Routledge, Abingdon (RU), 1948 (reimp.), págs. 1-78. Trad. de R. F. C. Hull.
—, «On the nature of the psyche», en *On the Nature of the Psyche*, Routledge, Abingdon (RU), 1954 (reimp.), págs. 81-171. Trad. de R. F. C. Hull.
—, *Mysterium Coniunctionis* (2.ª ed.), vol. 14 de *The Collected Works of C. G. Jung*, Princeton University Press, Princeton, 1955-1956/1989 (reimp.). Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Jorge Navarro y Jacinto Carmelo Rivera: *Mysterium Coniunctionis*, Trotta, Madrid, 2002.]
—, *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*, Routledge, Londres, 1955/1977 (reimp.). Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Haraldo Kahnemann: *La interpretación de la naturaleza y la psique: sincronicidad como un principio de conexión acausal*, Paidós, Barcelona, 2003.]
—, *Psychology and Religion: West and East*, vol. 11 de *The Collected Works of C. G. Jung*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958. Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Rafael Fernández de Maruri: *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, Trotta, Madrid, 2008.]
—, *The Undiscovered Self*, Signet, Nueva York, 1958/2006 (reimp.).

—, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, vol. 8 de *The Collected Works of C. G. Jung*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1960. Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Dolores Ávalos: *La dinámica de lo inconsciente*, Trotta, Madrid, 2004.]

—, *Answer to Job. The Problem of Evil: Its Psychological and Religious Origins*, Meridian Books, Cleveland (OH), 1960/1970 (reimp.). Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Rafael Fernández: *Respuesta a Job*, Trotta, Madrid, 2014.]

—, *Memories, Dreams, Reflections*, ed. por Aniela Jaffé, Flamingo, Londres, 1963/1983 (reimp.). Trad. de Richard Wilson y Clara Wilson. [Trad. esp. de María Rosa Borrás: *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 2002.]

—, *Two Essays on Analytical Psychology* (2.ª ed.), vol. 7 de *The Collected Works of C. G. Jung*, Routledge, Londres, 1966/1990 (reimp.). Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Rafael Fernández: *Dos escritos sobre psicología analítica*, Trotta, Madrid, 2007.]

—, *The Spirit in Man, Art, and Literature*, vol. 15 de *The Collected Works of C. G. Jung*, Princeton University Press, Princeton, 1966/1971 (reimp.). Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Cristina García: *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Trotta, Madrid, 1999.]

—, *Symbols of Transformation* (2.ª ed.), vol. 5 de *The Collected Works of C. G. Jung*, Princeton University Press, Princeton, 1967/1976 (reimp.). Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Rafael Fernández: *Símbolos de transformación*, Trotta, Madrid, 2012.]

—, *Alchemical Studies*, vol. 13 de *The Collected Works of C. G. Jung*, Princeton University Press, Princeton, 1968. Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Laura S. Carugati: *Estudios sobre representaciones alquímicas*, Trotta, Madrid, 2015.]

—, *The Archetypes and the Collective Unconscious* (2.ª ed.), *The Collected Works of C. G. Jung* (vol. 9, parte I), Princeton University Press, Princeton, 1968. Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Carmen Gauger: *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Trotta, Madrid, 2010.]

—, *Psychology and Alchemy* (2.ª ed.), vol. 12 de *The Collected*

Works of C. G. Jung, Princeton University Press, Princeton, 1968. Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Francisco García: *Psicología y alquimia*, Trotta, Madrid, 2005.]

—, *Civilization in Transition* (2.ª ed.), vol. 10 de *The Collected Works of C. G. Jung*, Princeton University Press, Princeton, 1970. Trad. de R. F. C. Hull. [Trad. esp. de Carlos Martín: *Civilización en transición*, Trotta, Madrid, 2001.]

—, *C. G. Jung Letters I: 1906-1950*, ed. por Gerald Adler y Aniela Jaffé, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973. Trad. de R. F. C. Hull.

—, *C. G. Jung Letters II: 1951-1961*, ed. por Gerald Adler y Aniela Jaffé, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973. Trad. de R. F. C. Hull.

—, *Nietzsche's Zarathustra: Notes on the Seminar Given in 1934-9*, ed. por James Jarrett, 2 vols., Princeton University Press, Princeton, 1988.

—, *On the Nature of the Psyche*, Routledge, Abingdon (RU), 2004 (reimp.). Trad. de R. F. C. Hull.

— y Karl Kerényi, *Science of Mythology: Essays on the Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, Routledge, Londres, 1985/2002 (ed. revisada, reimp.).

— y Wolfgang Pauli, *The Interpretation of Nature and the Psyche*, Pantheon Books, Nueva York, 1955. Trad. de R. F. C. Hull.

Kant, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, St. Martin's Press, Nueva York, 1965. [Trad. esp. de Pedro Ribas: *La crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2005.]

Kelly, Sean, *Individuation and the Absolute*, Paulist Press, Nueva York, 1993.

— y Donald Rothberg (eds.), *Ken Wilber in Dialogue: Conversations with Leading Transpersonal Thinkers*, Quest Books, Wheaton (IL), 1998.

King, Ursula, *Spirit of Fire: The Life and Vision of Teilhard de Chardin*, Orbis, Maryknoll (NY), 1996.

Koestler, Arthur, *The Ghost in the Machine*, Arkana, Londres, 1967/1989 (reimp.).

László, Ervin, *The Systems View of the World: The Natural Philosophy and the New Developments in the Sciences*, George Braziller, Nueva York, 1972.

—, *Science and the Akashic Field: An Integral Theory of Everything*, Inner Traditions, Rochester, 2004. [Trad. esp. de Grupo Ros: *La ciencia y el campo akásico*, Nowtilus, Madrid, 2004.]
Le Grice, Keiron, «The birth of a new discipline: archetypal cosmology in historical perspective», en *Archai: The Journal of Archetypal Cosmology*, vol. 1:1 (verano), 2009, págs. 2-22. http://www.archaijournal.org/01_archai_journal_issue01_v2.pdf (consultado el 3 de agosto de 2009).
Lovelock, James, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 2000. [Trad. esp. de Alberto Jiménez: *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Hermann Blume, Madrid, 1983.]
Main, Roderick, *Revelations of Chance: Synchronicity as Spiritual Experience*, State University of New York Press, Albany (NY), 2007.
Mann, Thomas, «Freud and the future» (1937), en *Myth and Mythmaking*, ed. por Henry A. Murray, George Braziller, Nueva York, 1960. [Trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual: «Freud y el porvenir», en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza, Madrid, 2000.]
Mansfield, Victor, *Synchronicity, Science, and Soul-Making: Understanding Jungian Synchronicity Through Physics, Buddhism, and Philosophy*, Open Court, Chicago, 1995.
Marshall, Paul, *Mystical Encounters with the Natural World: Experiences and Explanations*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
Marx, Karl, «Introduction» a *A Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970. [Trad. esp. de José María Ripalda: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-Textos, Valencia, 2014.]
— y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Penguin Books, Londres, 2002. Trad. de Samuel Moore. [Trad. esp. de Pedro Ribas: *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid, 2010.]
Maturana, Humberto y Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel, Dordrecht (Holanda), 1980.
—, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Un-*

derstanding, Shambhala Publications, Boston, 1987. [Ed. orig. esp.: *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1985.]
Meier, C. A. (ed.), *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters 1932-1958*, Princeton University Press, Princeton, 2001. Trad. de D. Roscoe. [Trad. esp. de Rosa Álvarez: *Wolfgang Pauli y Carl G. Jung: un intercambio epistolar, 1932-1958*, Alianza, Madrid, 1996.]
Merchant, Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, Nueva York, 1980.
Metzner, Ralph, *The Unfolding Self: Varieties of Transformative Experience*, Origin Press, Novato (CA), 1998.
Morin, Edgar y Anne-Brigitte Kern, *Homeland Earth: A Manifesto for the New Millennium*, Hampton Press, Cresskill (NJ), 1999. Trad. de Sean M. Kelly y Roger Lapointe. [Trad. esp. de Manuel Serrat: *Tierra-patria*, Kairós, Barcelona, 1993.]
Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine: The Pentagon of Power*, Harcourt Brace, Nueva York, 1970. [Trad. esp. de Javier Rodríguez: *El pentágono del poder*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011.]
Murphy, Michael, «On evolution and transformative practice: in appreciation of Ken Wilber», en *Ken Wilber in Dialogue: Conversations with Leading Transpersonal Thinkers*, ed. por Sean Kelly y Donald Rothberg, Quest Books, Wheaton (IL), 1998, págs. 53-60.
Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.
Neumann, Erich, *The Origins and History of Consciousness*, Princeton University Press, Princeton, 1954/1995. Trad. de R. F. C. Hull.
Nichol, Lee (ed.), «Introduction» a *The Essential David Bohm*, por David Bohm, Routledge, Londres, 2003, págs. 1-8.
Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, Penguin, Nueva York, 1968. Trad. de Richard Hollingdale. [Trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2016.]
—, *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Vintage Books, Nueva York, 1974. Trad. de Walter

Kaufmann. [Trad. esp. de Juan Luis Vermal: *La gaya ciencia*, Tecnos, Madrid, 2016.]

—, *The Birth of Tragedy: Out of the Spirit of Music*, ed. por Michael Tanner, Penguin Books, Londres, 1993. Trad. de Shaun Whiteside. [Trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2014.]

O'Neal, Rodney, «Seasons of agony and grace: an archetypal history of New England Puritanism» (tesis doctoral), California Institute of Integral Studies, 2008. Publicado en *Dissertation Abstracts International*, Publ. Nr. AAT 3316830, DAI-A 69/05, 2008.

Olivelle, Patrick (trad.), «Introduction» a *The Upanishads* (XXII-LVI), Oxford University Press, Londres, 1996.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, Londres, 1923/1958 (reimp.). [Trad. esp. de Fernando Vela: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2016.]

Peat, F. David, *Synchronicity: The Bridge between Matter and Mind*, Bantam Books, Nueva York, 1987. [Trad. esp. de Darryl Clark y Mireia Jardí: *Sincronicidad*, Kairós, Barcelona, 1988.]

Pettazzoni, Raffaele, «The truth of myth» (1954), en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. por Alan Dundes, University of California Press, Berkeley, 1984.

Platón, *Timaeus and Critias*, Penguin Books, Londres, 1977. Trad. de Desmond Lee. [Trad. esp. de José María Pérez: *Ión; Timeo; Critias*, Alianza, Madrid, 2016.]

Plotino, *The Enneads*, Penguin, Londres, 1991. Abreviado por John Dillon. Trad. de Stephen Mackenna. [Trad. esp. de Jesús Igal: *Enéadas*, 3 vols., Gredos, Madrid, 1998-2006.]

Prigogine, Ilya, *From Being to Becoming*, Freeman, San Francisco, 1980.

Primack, Joel y Nancy Abrams, *The View from the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos*, Riverhead Books, Nueva York, 2006.

Rogerson, J. W., «Slippery words: myth», en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. por Alan Dundes, University of California Press, Berkeley, 1978-1979.

Romanes, G. J., «Mind and motion», en *Body and Mind: Readings in Philosophy*, ed. por G. N. A. Vesey, Allen & Unwin, Londres, 1964, págs. 181-186.

Ross, Hugh McGregor (trad.), *The Gospel of Thomas*, Watkins Publishing, Londres, 2002. [Trad. esp. de Miguel Ángel Muñoz: *El evangelio de Tomás*, Siete y Media, Barcelona, 1981.]

Rudhyar, Dane, *The Astrology of Personality*, Aurora Press, Santa Fe (Nuevo México), 1936.

—, *Astrology for New Minds: A Non-Dualistic Harmonic Approach to Astrological Charts and to the Relation Between Man and the Universe*, CSA Press, Lakemont (GA), 1969.

—, *Birth Patterns for a New Humanity: A Study of Astrological Cycles Structuring the Present World Crisis*, Servire, Wassenaar (Holanda), 1969.

—, *The Astrology of Transformation: A Multilevel Approach*, Quest Books, Wheaton (IL), 1980.

Samuels, Andrew, *Jung and the Post-Jungians*, Routledge, Londres, 1986. [Trad. esp. de Iñaki López: *Jung y los post-junguianos*, Editorial Manuscritos, Morata de Tajuña, 2015.]

Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, Nueva York, 1941/1995 (reimp.). [Trad. esp. de Beatriz Oberländer: *Grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 2012.]

Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and as Representation*, Dover Publications, Mineola (NY), 1966. Trad. de E. F. J. Payne. [Trad. esp. de Pilar López: *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, 2003.]

Serrano, Miguel, *C. G. Jung and Hermann Hesse: A Record of Two Friendships*, Schlocken Books, Nueva York, 1968. [Ed. orig. esp.: *El círculo hermético: de Hermann Hesse a Carl G. Jung*, Kier, Buenos Aires, 2004.]

Shamdasani, Sonu, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. [Trad. esp. de Fernando Borrajo: *Jung y la creación de la psicología moderna*, Atalanta, Vilaür, 2018.]

Sheldrake, Rupert, *A New Science of Life: The Hypothesis of Morphic Resonance*, Park Street Press, Rochester (VT), 1981/1995

(reimp.). [Trad. esp. de David González y Xavier Martí: *Una nueva ciencia de la vida: la hipótesis de la causación formativa*, Kairós, Barcelona, 2013.]

—, *The Presence of the Past: The Habits of Nature*, Park Street Press, Rochester (VT), 1995 (reimp.). [Trad. esp. de Xavier Martí: *La presencia del pasado: resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*, Kairós, Barcelona, 2006.]

Singer, Thomas y Samuel Kimbles, «Archetypes: emergence and the psyche's deep structure», en *Analytical Psychology: Contemporary Perspectives in Jungian Analysis*, ed. por Joseph Cambray y Linda Carter, Brunner-Routledge, Nueva York, 2004, págs. 32-55.

Sorokin, Pitirim A., *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1957/1991 (ed. revisada). [Trad. esp. de Jesús Tobío: *Dinámica social y cultural*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1962.]

Spengler, Oswald, *The Decline of the West*, George Allen & Unwin, Londres, 1926. [Trad. esp. de Manuel García Morente: *La decadencia de Occidente*, Espasa, Madrid, 1989.]

Stubenberg, Leopold, «Neutral monism», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Edward N. Zalta, otoño de 2008. http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/neutralmonism/ (consultado el 9 de agosto de 2009).

Swimme, Brian, *The Hidden Heart of the Cosmos: Humanity and the New Story*, Orbis Books, Maryknoll (NY), 1996.

—, *The Powers of the Universe DVD with Brian Swimme*, Center for the Story of the Universe, 2004.

— y Thomas Berry, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era* (reimp.), HarperSanFrancisco, San Francisco, 1992/1994. [Trad. esp.: *La historia del universo: desde el destello primordial a la era ecozoica*, Uriel, Buenos Aires, 2009.]

Tacey, David, *Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove (Sussex), 2004.

Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Pimlico, Lon-

dres, 1991/1993 (reimp.). [Trad. esp. de Marco Aurelio Galmarini: *La pasión de la mente occidental. Para una comprensión de las ideas que han configurado nuestra visión del mundo*, Atalanta, Vilaür, 2016 (4.ª ed.).]

—, *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View*, Viking, Nueva York, 2006. [Trad. esp. de Marco Aurelio Galmarini: *Cosmos y Psique*, Atalanta, Vilaür, 2017 (3.ª ed.).]

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Harvard, 1992. [Trad. esp. de Ana Lizón: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006.]

Teilhard de Chardin, Pierre, *The Phenomenon of Man*, Harper & Row, Nueva York, 1965. [Trad. esp. de Miquel Crusafont: *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1986.]

—, *Christianity and Evolution: Reflections on Science and Religion*, Harcourt, San Diego, 1974.

—, *The Heart of Matter*, Harcourt, San Diego, 1978. [Trad. esp. de Milagros Amado y Denise Garnier: *El corazón de la materia*, Sal Terrae, Bilbao, 2002.]

Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, resumen de los vols. I-VI por D. C. Somervel, Oxford University Press, Londres, 1960. [Trad. esp. de Luis Grasset y Luis Alberto Bixio: *Estudio de la historia*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1970.]

Underhill, Evelyn, *Mysticism*, E.P. Dutton, Nueva York, 1911/1961. [Trad. esp. de Carlos Martín: *La mística*, Trotta, Madrid, 2006.]

Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, Routledge, Londres, 1960/2004 (reimp.). [Trad. esp. de Juan Ramón Aranzadi: *Los ritos de paso*, Alianza, Madrid, 2013.]

Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (MA), 1991/1993 (reimp.).

Von Franz, Marie-Louise, *Psyche and Matter*, Shambhala Publications, Boston, 1992.

Washburn, Michael, *The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development*, State University of New York Press, Albany (NY), 1995 (2.ª ed.). [Trad. esp.

de Jorge N. Ferrer: *El ego y el fundamento dinámico*, Kairós, Barcelona, 1997.]

Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World*, Free Press, Nueva York, 1925/1970 (reimp.). [Trad. esp. de Marina Ruiz Lago y J. Rovira Armengol: *La ciencia y el mundo moderno*, Losada, Buenos Aires, 1949.]

—, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Free Press, Nueva York, 1978 (ed. revisada). [Trad. esp. de J. Rovira Armengol: *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956.]

Wilber, Ken, *The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*, Quest Books, Wheaton (IL), 1996 (nueva ed.). [Trad. esp. de David González: *El proyecto Atman: una visión transpersonal del desarrollo humano*, Kairós, Barcelona, 2008.]

—, *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, Shambhala Publications, Boston (MA), 2001 (ed. revisada). [Trad. esp. de Miguel Iribarren: *Sexo, ecología, espiritualidad: el alma de la evolución*, 2 vols., Gaia, Móstoles, 2013.]

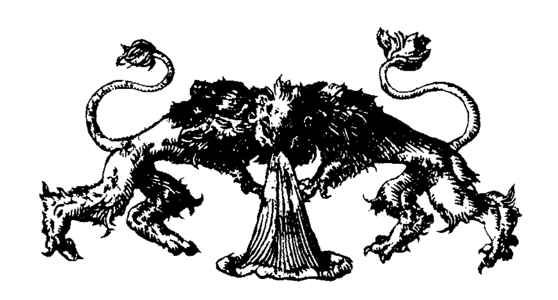
Wilhelm, Richard (trad.), *The I Ching or Book of Changes*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1968 (3.ª ed.). Trad. del alemán de Cary F. Baynes. [Trad. esp. de Jordi Vilà y Albert Galvany: *Yijing. El libro de los cambios*, Atalanta, Vilaür, 2013 (3.ª ed.).]

Wordsworth, William, *The Major Works*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

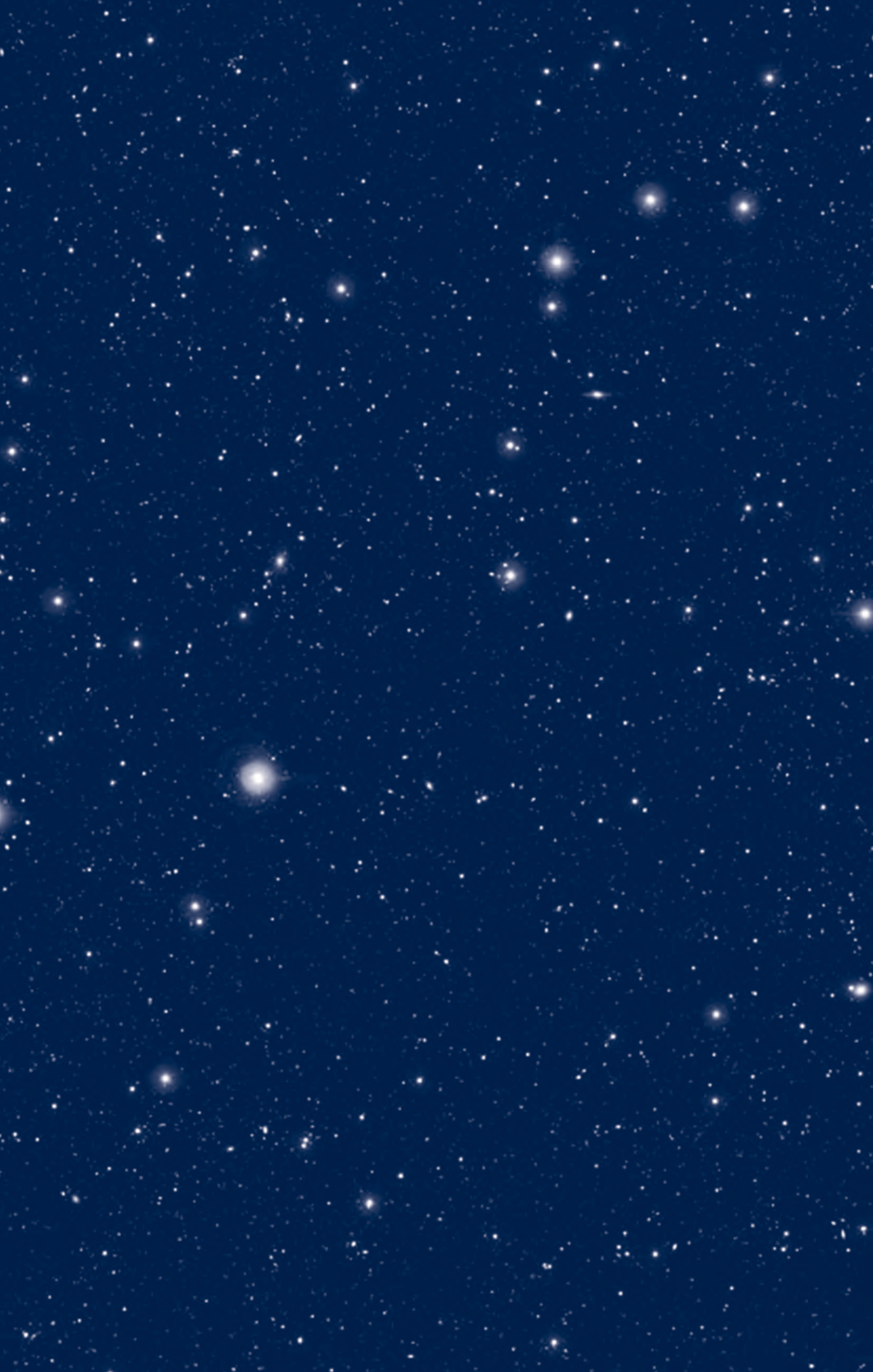
Yeats, William Butler, *The Collected Poems of W. B. Yeats*, Simon & Schuster Inc., Nueva York, 1996.

Zimmerman, Michael, *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, University of California Press, Berkeley, 1994.

Índice onomástico



ESTA PRIMERA EDICIÓN DE *EL COSMOS ARQUETIPAL,*
EL REDESCUBRIMIENTO DE LOS DIOSES EN LA MITOLOGÍA,
LA CIENCIA Y LA ASTROLOGÍA, DE KEIRON LE GRICE,
SE ACABÓ DE IMPRIMIR Y ENCUADERNAR EN
BARCELONA EN LA IMPRENTA *ROTOCAYFO*
(IMPRESIA IBÉRICA) EN JULIO
DE 2018





Imaginatio vera

El mundo moderno está atravesando un período de profundos cambios, ya sea en el ámbito cultural, político, ecológico o espiritual. Y la decadencia y disolución del viejo orden del mundo, junto al tumultuoso e incierto nacimiento de otro nuevo, se hacen cada vez más patentes. Sumidos en esta atmósfera de crisis y transformación, urge buscar un marco coherente de sentido para guiar tanto a los individuos como a las sociedades humanas por una senda que nos lleve más allá de la creciente fragmentación cultural, ideológica e identitaria en la cual vivimos.

Keiron Le Grice sostiene en este libro que el desarrollo y la asimilación de una nueva cosmología pueden suministrarnos este marco necesario para descubrir el orden subyacente que modela nuestras vidas. En un admirable ejercicio de síntesis entre las ideas seminales de la psicología analítica y el nuevo paradigma de la ciencia, *El cosmos arquetipal* sitúa la astrología arquetípica, desarrollada por Richard Tarnas, en el centro de una visión emergente del mundo que unifica psique y cosmos, ciencia y espiritualidad, bajo un nuevo prisma que integra las obras de Jung, Campbell, el propio Tarnas, Capra y Bohm, con el fin de presentar una renovadora comprensión vivificante del papel que tienen los mitos y los principios arquetipales del cosmos en la experiencia diaria de nuestras vidas.

Licenciado en filosofía y psicología por la Universidad de Leeds y doctor en filosofía y religión por el Instituto de Estudios Integrales de California, Keiron Le Grice es uno de los fundadores de *Archai: The Journal of Archetypal Cosmology*. Actualmente es editor en Muswell Hill Press y dirige la especialización en estudios junguianos y arquetipales del Pacifica Graduate Institute, donde imparte cursos sobre psicología analítica. Además de *El cosmos arquetipal*, ha escrito *Discovering Eris* (2012), *The Rebirth of the Hero* (2013) y *Archetypal Reflections* (2016), y fue coeditor de *Jung on Astrology* (2017).


ISBN 978-84-947297-6-8

www.atalantaweb.com